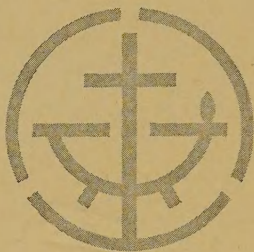


School of Theology at Claremont



1001 1325705

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

BS
2651
HC
v. 1

M. Müller 1877

Das

Evangelium des Paulus

dargestellt

von

C. Holsten.

~~~~~

## Teil I.

Die äußere entwicklungsgeschichte  
des paulinischen evangeliums.

### Abteilung 1.

Der brief an die gemeinden Galatiens  
und der erste brief an die gemeinde in Korinth.

---

**Berlin.**

Druck und Verlag von G. Reimer.

1880.

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

Der  
hochwürdigen theologischen facultät  
der universität Jena

der pflegerin und der hüterin  
des protestantischen geistes

A2730v1

für die verleihung der würde  
eines doctors der theologie

in verehrung dargebracht

vom Verfasser.

## V o r w o r t.

---

Die darstellung des paulinischen lehrbegriffes war bisher eine verständige ordnung der in den sendschreiben des apostels zerstreut liegenden gedankenwelt. Denn es stand vor der inneren anschauung des Paulus eine heilsweltordnung, welche Gott vor der schöpfung der welt im geiste beschlossen, in der geschaffenen welt vor Christus verwirklicht, am ende der weltzeit durch die sendung Christi zum ziele durchgeführt hatte. Der göttliche heilswille aber, vor Christus eine verborgene geheimnisweisheit Gottes, war von Gott im kreuze Christi durch den geist dem geiste des Paulus offenbart. Und diese im bewusstsein des Paulus lebendige göttliche heilsweltordnung, wie ihre einzelnen glieder aneinander sich reihen und in einander greifen, zur darstellung zu bringen, das hatte die bisherige paulinische theologie sich zur aufgabe gesetzt.

Gewiss war diese darstellungsform die einzig mögliche, so lange unter der einwirkung des jüdisch - hellenistischen offenbarungsbegriffes der dem geiste des Paulus aufgegangene offenbarungsinhalt nur als die wirkung einer dem selbstbewusstsein des Paulus fremden kraft vorgestellt, so lange unter der nachwirkung jenes offenbarungsbegriffes die mitwirkung des selbstbewusstseins des Paulus in dieser offenbarung nicht erkannt war. Sobald aber das christliche bewusstsein jene jüdisch-hellenistische

inspirationstheorie als unwirklich eingesehen hatte; sobald dasselbe die offenbarung Gottes als eine durch das weltdasein vermittelte und im menschlichen selbstbewusstsein sich vollziehende entwicklung erfahren und begriffen hatte: musste der wissenschaft die aufgabe erwachsen, die entstehung und die entfaltung der religiösen weltanschauung des Paulus auf dem grunde seines selbstbewusstseins nachzuweisen. Nachdem daher der verf. in der christusvision des Paulus den begriff des kreuzestodes des Messias als die religiöse idee aufgezeigt hatte, mit welcher der umschwung in dem bewusstsein des apostels eingetreten war: da erschien die erste genetische darstellung des paulinischen lehrbegriffes. Pfeiderer unternahm es, aus dem in der bekehrung des Paulus zur erkenntnis gekommenen „kerne des paulinischen christusglaubens einerseits und den voraussetzungen seiner jüdischen theologie andererseits die entstehung der paulinischen lehre im ganzen und die bedeutung jedes lehrstückes im besonderen verstehen zu lernen“. Aber Pfeiderer hat „die genesis des paulinischen lehrbegriffs“ nur in der meisterhaft gedachten einleitung gegeben; in der darstellung des lehrbegriffes selbst ist er in die principiell von ihm überwundene form zurückgetreten. „Die durchführung dieses principes würde einmal zu gar zu vielen wiederholungen geführt haben und dann wäre dadurch der überblick über die paulinische grundlegung der einzelnen dogmatischen lehren sehr erschwert worden“. Daher zog Pfeiderer es vor „die organische entwicklung der paulinischen gnosis aus ihrer einheitlichen wurzel heraus nur als abriß einleitungsweise vorauszuschicken, im übrigen aber den stoff so ziemlich nach den gewöhnlichen locis zu ordnen, doch so, dass er zugleich möglichste rücksicht auf die stellung jedes dogmas im paulinischen lehrgang zu nehmen bestrebt war“.

Aber ein princip beweist seine warheit in der durchführung. Und hier teilt verf. die befürchtungen Pfeiderers nicht. Denn auch ein ideeller keim entfaltet nur seine notwendigen momente im bewusstsein; auch ein ideeller keim gewärt nur durch genetische entwicklung den überblick über die fülle seiner formen. Und so will denn der verf. den ersten versuch einer durchge-

fürten genetischen darstellung des paulinischen lehrbegriffes, einer inneren entwicklungsgeschichte des religiösen bewusstseins des Paulus immerhin wagen.

Für die lösung dieser aufgabe, scheint es nun, müssten zwei zeiten und zwei formen der entwicklung des paulinischen bewusstseins geschieden werden. Der eine zeitraum würde die entwicklung des Paulus umfassen von dem augenblicke der beginnenden bekehrung an bis zum auftritte desselben als apostels des evangeliums vom Christus unter den heiden; der andere die entwicklung des Paulus innerhalb seiner apostolischen wirksamkeit durch die berührung mit dem leben und durch den kampf mit den gegnern. Der erste zeitraum würde die drei jare von der bekehrung des Paulus bis zum ersten besuche des Petrus in Jerusalem und dem antritt des ersten missionszuges, der zweite das apostolische leben des Paulus enthalten, der erste die entwicklung des jüdischen bewusstseins des Paulus zum christlichen, der andere die fortentwicklung seines christlichen bewusstseins in sich begreifen.

Und dabei möchte es scheinen, als ob wissenschaftlich nur die zweite form dieser entwicklung dargestellt werden könnte, weil nur für sie in den briefen des apostels geschichtliche quellen vorhanden seien. Auch hat man diese christliche entwicklung des paulinischen bewusstseins um so lieber hervorgehoben, als man durch sie geglaubt hat das recht zu gewinnen, die ächtheit einer reihe von angezweifelte briefen des Paulus im kanon festhalten und die briefe an die Thessalonicher, ja die athenische rede in der Apostelgeschichte einem noch unentwickelten, die gefangenschaftsbriefe aber einem fortentwickelten bewusstsein des Paulus zuweisen zu können.

Verf. ist auch für diese arbeit, von der überzeugung ausgegangen, dass eine objective grundlage für den bewusstseinsinhalt des Paulus nur die anerkannten vier briefe des apostels bilden, weil außerhalb derselben sofort die subjective willkür einer in ihren ergebnissen von der wissenschaft noch nicht anerkannten, sei es positiven, sei es negativen kritik beginnt. Und die sogenannten gefangenschaftsbriefe unberücksichtigt zu lassen, kann

die aufgabe des verf. weder behindern, noch beeinträchtigen. Denn wenn diese briefe eine in ihrem unterschiede fassbare fortentwicklung des bewusstseinsgehaltes des Paulus in den vier anerkannten sendschreiben zum ausdrücke bringen, so wird die erkenntnis der entstehung und entwicklung des christlichen bewusstseins des apostels aus seinem jüdischen durch sie nicht bedingt. Wol aber ist die lösung der aufgabe des verf. ganz von der entscheidung darüber abhängig, ob geschichtlich vorliegende, ächte quellen in wirklichkeit eine jenen vier briefen vorhergehende, noch unentwickelte form des paulinischen bewusstseins aufweisen. Eine solche glaubt man nun in den briefen an die Thessalonicher aufgefunden zu haben und der fund ist dadurch begründet, dass zur zeit dieser briefe dem apostel „noch kein anderer gegensatz gegenübersteht, als das feindselige, ihn verfolgende und verläumdende judentum“, nicht das judaistische judenchristentum. Aber die oberflächlichste geschichtliche betrachtung beweist zunächst die unmöglichkeit, um dieses grundes willen die gedankenwelt der Thessalonicherbriefe als eine unentwickelte form des paulinischen bewusstseins zu begreifen. Wer die ächtheit dieser briefe festhält, verlegt sie um die zeit oder in die zeit des ersten aufenthaltes des Paulus in Korinth. Diesem aufenthalte waren aber vorausgegangen die drei jare in Arabien und Damaskus unmittelbar nach der bekehrung des Paulus, in denen das christliche bewusstsein desselben soweit sich festgestellt hatte, dass er als apostel Christi unter den heiden auftreten konnte; waren vorausgegangen die vierzehn jare der ersten missionsreise, innerhalb welcher Paulus die widergesetzlichen folgerungen aus dem gerechtigkeitsprincipe seines evangeliums vom Christus durch gründung gemischter gemeinden in nicht-jüdischen lebensformen verwirklicht und dadurch den grund zu seinem kampf mit dem judaistisch werdenden judenchristentume gelegt hatte; war vorausgegangen die zweite reise nach Jerusalem mit der vorlage seines heidenevangeliums und dem streit über dasselbe gegen die judaistischen lügenbrüder vor der gemeinde Jerusalems; war vorausgegangen der zusammenstoß des Paulus mit den judaistischen sendlingen des Jakobus

und dem Petrus in Antiochien und der beweis der warheit des evangeliums Christi von seiten des Paulus wider das judaistisch gewordene judenchristentum, ein beweis, der in zusammenge-drängter kürze schon die gedankenwelt des Römerbriefes aus spricht.

Und dazu wird das entscheidende und offen vorliegende übersehen. Wenn mit recht für die entwicklung des christlichen bewusstseins des Paulus sein geistiger kampf mit dem judaistischen judenchristentume geltend gemacht wird: so lag die bedeutung dieses kampfes in der bekämpfung des judentumes im christentume und der reinigung des christlichen bewusstseins des Paulus an diesem gegensatze. Diese bekämpfung des judentums aber hatte sich schon vollzogen, bevor Paulus als apostel des evangeliums vom Christus unter den heiden auftrat. Denn was war seine bekehrung anders als die entwicklung seines jüdischen bewusstseins zum christlichen durch den sieg über das judentum in ihm, über jenes jüdische bewusstsein, das in ausgeprägterer und lebenskräftigerer form in ihm vorhanden war, als in irgend einem zeitgenossen aus dem judentume und judenchristentume? Was hätte also wol im leben des apostels das judentum oder judenchristentum geistiges dem geiste des Paulus gegenüberstellen können, was dieser nicht längst selber sich gegenübergestellt hatte, dieser geist, der jeden gedanken auf sein princip zurückzuführen, jedes princip zu seinen letzten folgerungen durchzuführen, und in seinem denken jeden gegensatz sich selber entgegenzusetzen gewont war?

Diesen geschichtlichen wirklichkeiten gegenüber kann der gedankengehalt der Thessalonicherbriefe, wenn er doch ein unterschiedener ist, nicht als ein noch nicht entwickeltes, sondern nur als ein noch nicht begriffenes und schon anders geformtes bewusstsein des Paulus aufgefasst werden.

Aber vielleicht bekunden die vier großen sendschreiben selbst eine innere fortentwicklung des christlichen bewusstseins des apostels und es wäre die aufgabe einer innern entwicklungs-geschichte des bewusstseins des Paulus den gang dieser fortentwicklung zu verfolgen?

Verf. hat bisher immer behauptet, dass die entwicklung des bewusstseins des Paulus in den drei jahren sich vollzogen habe, welche seiner bekehrung folgten, seiner apostelwirksamkeit voraufgingen; dass sie wesentlich in der einsamkeit des arabischen wüstengebirges sich vollendet habe. Dem ist entgegnet, dass „die lehre des Paulus, wie schon psychologisch das warscheinliche sei, sich erst mitten im kampf und vermittelt des gegensatzes allseitig entwickelte; es sei ebenso unbegreiflich, als geschichtswidrig, den Paulus als einen einsam meditirenden philosophen sein ganzes system in beschaulicher stille sich ausklügeln und nicht eher damit hervortreten zu lassen, als bis es nach allen seiten hin wol ausgezimmert, niet- und nagelfest in seinem haupt gestanden hätte“.

Aber der bewusstseinsinhalt des Paulus war nicht ein philosophisches system, sondern eine offenbarung; seine aufgabe war nicht das weltall widerspruchlos zu begreifen, sondern glaubensvoll der welt leben zu verkünden.

Verf. gibt gerne zu, dass auch die wirklichkeit des lebens und der gegensatz streitender geister auf die form, in welcher das christliche bewusstsein des Paulus in den vier briefen vorliegt, einen einfluss geübt habe; aber er glaubt auch ferner daran festhalten zu müssen, dass in dieser form nur eine anwendung jenes christlichen bewusstseins auf das leben sich darstellt, welches im Paulus vor seinem auftritte als apostel sich gestaltet hatte. Man dürfte meinen, die volle schärfe des antinomismus, wie sie im brieфе an die Galater vorliegt, könne erst damals sich gestaltet haben, als seit der ersten missionsreise das selber erst judaistisch gewordene judenchristentum feindselig ihm entgegentrat. Aber wie wenig doch hier von einer entwicklung des bewusstseins des Paulus geredet werden kann in dem sinne, dass bisher noch unbewusst in der idee des kreuzestodes des Messias eingeschlossene momente der religiösen weltanschauung des Paulus neu in das bewusstsein eingetreten seien — und das nur ist doch geistige entwicklung — beweist die tatsache, dass der kampf des Paulus mit dem judaismus begann, seitdem er auf seiner ersten missionsreise gemischte gemeinden in ungesetzlich

heidnischen lebensformen gegründet hatte. Die gründung dieser gemeinden war aber folge der anwendung des principes der glaubensgerechtigkeit auf das leben; dieses princip muss also vor dieser anwendung in voller schärfe im bewusstsein des Paulus gelegen haben. Man dürfte weiter sagen, die messiasanschauung des Paulus könne in ihrer vollen schärfe zu dem gegensatz des irdischen und himmlischen menschen, des ersten und letzten Adam sich erst entwickelt haben, als innerhalb der Korinthischen wirren von den judaisten in Jerusalem grade auch die messiasvorstellung des Paulus bekämpft wurde. Aber dass auch hier nicht von einer entwicklung, von dem eintreten eines neuen momentes in das bewusstsein des Paulus die rede sein kann, beweist wieder die tatsache, dass die anschauung des Messias als des ebenbildes Gottes und einer himmlischen persönlichkeits nach 2 kor. 4, 6 dem Paulus in seiner bekehrung aufging. Man darf weiter etwa behaupten, dass die prädestinationslehre des Paulus in ihrer gegebenen form sich erst gestaltete, als im geschichtlichen verlaufe seiner verkündigung der unglaupe des jüdischen volkes ihm entgegengetreten war und erklärungs forderte. Aber diese prädestinationslehre war nur die anwendung des jüdischen, rein objectiven theismus auf den unglauhen des jüdischen volkes, kein neues moment in der entwicklung des bewusstseins des Paulus.

Auch wenn man in dieser weise von einer durch das leben und den gegensatz bedingten entwicklung des bewusstseins des Paulus glaubt reden zu müssen, vergisst man, dass der entscheidende kampf mit dem judentum, der allerdings die entwicklung des apostels bedingte und bestimmte, ein innerer war, der seinem auftreten als apostel vorauf lag. Und das ist auch psychologisch das richtige. Wer als apostel in die welt tritt, das evangelium eines neuen lebens zu verkünden, der hat die entwicklung des eigenen bewusstseins mit ihren inneren kämpfen hinter sich. Weil der apostel schon glaubt, fordert er glauben, findet er glauben.

Aber allerdings ist man wol berechtigt, auch die bestimmtere form, welche das ursprüngliche christliche bewusstsein des apostels

in den kämpfen des lebens gewonnen hat, eine fortentwicklung zu nennen, wenn man geltend macht, dass im gebiete des geistigen inhalt und form untrennbar sich bedingen. Aber für diese entwicklung zweiter ordnung im bewusstsein des apostels bieten nun grade die vier briefe keinen geschichtlich zu bestimmenden anhalt. Auch da, wo Paulus innerhalb dieser briefe in seine christlichen anfänge zurückgeht, tritt er uns als ein in sich schon gewisses und geschlossenes bewusstsein entgegen. Nur fragen des äußeren lebens, forderungen des äußeren lebens sind es, für welche der apostel in sich nicht immer diese gewissheit schon gefunden hat. Wenn wir daher auf grund der vier briefe von einer inneren entwicklung des bewusstseins des Paulus reden wollen, so werden wir doch immer auf jene erste entwicklung vor antritt des heidenapostolats zurückgewiesen, in welcher das jüdische bewusstsein des Paulus zum christlichen sich gestaltete.

Aber wenn nun diese entwicklung in der einsamkeit Arabiens sich vollzog und Paulus den schleier, der über dieser entwicklung in der verborgenen tiefe seines selbstbewusstsein liegt, selber nicht gehoben hat, vermag denn die hand der wissenschaft den schleier zu lüften und in das geheimnis dieser entwicklung einen blick zu tun, der wirkliches schaut?

Gewiss, wenn die wissenschaft den mut hat, den von Paulus selbst angedeuteten spuren dieser entwicklung zu folgen. Aus der gewissheit seiner selbsterfarung hat Paulus ausgesprochen, dass, bevor er gläubig wurde, er ein über die maße eiferer für die väterlichen überlieferungen und ganz im jüdischen bewusstsein befangen war; aus der gewissheit seiner selbsterfarung hat Paulus verkündet, dass jeder in Christo eine neue schöpfung ist, in welcher das alte vergangen und alles neu geworden; aus der gewissheit seiner selbsterfarung hat Paulus enthüllt, dass die innere bewegung, durch welche aus dem alten das neue wurde, eine umformung durch erneuerung des bewusstseins war. Denn wenn auch Paulus röm. 12, 2 diese bewegungsform seines werdens nur für die ethische seite des bewusstseins geltend gemacht hat, so ist dadurch die annahme berechtigt, dass auch die theoretische seite seines religiösen bewusstseins auf dem gleichen wege einer

umbildung des alten zum neuen sich verwirklicht habe. Endlich aber hat Paulus in dem kreuzestode des Messias den mittelpunkt seines christlichen bewusstseins und damit die ideelle kraft offenbart, welche die umformungsbewegung von dem alten zum neuen bewusstsein hervorgerufen und lebendig erhalten hat.

Und damit hat Paulus selber die form bestimmt, in welcher die innere entwicklungsgeschichte seines religiösen bewusstseins sich vollzogen hat und von der wissenschaft zur darstellung zu bringen ist. Diese wird zuerst den jüdischen hintergrund des paulinischen bewusstseins zu zeichnen haben; wird dann nachweisen müssen, wie eine außerhalb dieses jüdischen bewusstseins liegende, neue religiöse idee — der kreuzestod des Messias als offenbarungstatsache eines neuen göttlichen heilswillens — in den mittelpunkt dieses jüdischen bewusstseins, in die vorstellung von der gerechtigkeit vor Gott, eindringt; wird endlich aufzeigen müssen, wie jene neue religiöse idee zuerst diesen mittelpunkt selbst und dann von diesem mittelpunkte aus, soweit die umbildende kraft der neuen idee reicht, ein element der jüdischen weltanschauung nach dem andern zu einer diesem mittelpunkte entsprechenden gestalt umformt.

Um aber nun diese umbildung des bewusstseins des Paulus auf grund der vier briefe rein zur darstellung zu bringen, musste verf. diese darstellung von allem nur exegetischen beiwerke entladen, musste er das verständnis jener briefe voraussetzen. Wer aber in der exegese der paulinischen briefe nach einem verständnisse derselben sucht, wird mit dem verf. übereinstimmen, dass wir immer noch anfangen, den Paulus zu begreifen. Die reformationskirche hat mit dem instinkte des verwandten geistes den schatz religiösen gehaltes aus diesen briefen gehoben, soweit sie ihn brauchte und verwenden konnte, die protestantische wissenschaft hat seit mitte des vorigen jahrhunderts für die sprachliche, geschichtliche, logische erklärungen der briefe viel getan und gewonnen. Und doch, wer den Paulus verstehen will, findet an vielen und entscheidenden stellen durch die fülle der erklärungen und den widerstreit der erklärer die gedanken des Paulus immer noch mehr verwirrt, als enträtselt. Besonders aber sind es die

großen gedankengänge und gedankenentwickelungen des Paulus, welche weder erkannt noch anerkannt sind. Und doch sind sie es grade, in denen die religiöse weltanschauung des Paulus ihren eigensten ausdruck gefunden hat.

So wird die wissenschaft es gerechtfertigt finden, wenn verf. das verständnis der vier briefe, welches er für sich gewonnen hat, seiner darstellung der inneren entwicklung des religiösen bewusstseins des Paulus vorausgehen lässt. Aber verf. möchte sich nicht stellen, als ob die exegese mit ihm begönne. Was die kraft und die arbeit, der scharfsinn und die gelehrsamkeit vieler für das verständnis des Paulus schon gewonnen hat, das möchte er nicht wiederholen, sondern voraussetzen. Verf. hat daher versucht, eine schon bestehende erklärung der seinigen zu grunde zu legen. Und nach längerem schwanken zwischen den commentaren der paulinischen briefe von de Wette und Meyer hat er sich entschlossen, den letzteren sich anzuschließen, weil sie in der gegenwart für alle die zugänglichsten sind, und weil ihnen grade das fehlt, was der verf. an seinem teile ergänzen möchte, die erkenntnis des gedankeninhaltes und gedankenganges. Doch wird, wer des verf. arbeit einsieht, erkennen, dass auch keine streitige und schwierige einzelheit raschfertig von ihm übergangen ist.

In seine erklärung hat aber verf. eine vollständige übersetzung verflochten. Denn diese bleibt nach seiner erfahrung immer die probe des gewonnenen verständnisses. Doch ist seine übersetzung nicht zweck, sondern mittel der erklärung; sie soll in eigener sprache zum ausdruck bringen, wie der gedanke von Paulus griechisch gedacht ist. Deshalb hat verf. in dieser übersetzung auch härten des ausdruckles nicht vermieden, wo griechisches idiom und deutsches nicht zusammenstimmten.

Je mehr aber verf. bestrebt war die gedankengänge des Paulus zu erkennen, und je mehr ihm bei diesem streben wieder die gedankengestaltende kraft des Paulus entgegentrat, desto mehr wurde er an einer reihe von stellen durch worte, sätze, abschnitte befremdet, welche den gedankengang des Paulus verwirren, zerstören. Verf. hat sich nicht gescheut selbst gegen

die äußere überlieferung des textes die ächtheit solcher stellen anzuzweifeln, abzuleugnen. Er weiß wol, wie leicht eine innere kritik aus dem missverständnisse und dem irrthume des einzelnen hervorgeht; er kennt aus erfahrung das herbe urtheil, welches über eine solche kritik von berufenen und unberufenen gefällt wird. Aber er hegt größere ehrfurcht vor Paulus, als vor dem recipirten texte, und hat aus langer beschäftigung mit den paulinischen briefen die überzeugung gewonnen, dass selbst unsere besten codices und übersetzungen einen gestalteten und verunstalteten text geben. Unleugbar bleibt das wort von Tischendorf: *dubitari nequit, quin ipsis primis rei christianae temporibus a sincera apostolorum scriptura multifariam discessum sit, qua quidem in re nihil improbitatis et doli suberat*; unleugbar das wort von Wettstein: *lectiones variae tantum non omnes studio et ingenio et conjecturae librariorum debentur*. Solche wirklichkeiten sind der rechtsgrund auch einer inneren kritik, da keiner von unseren zeugen in die ipsa prima rei Christianae tempora hineinreicht. Und solchen wirklichkeiten gegenüber vermag es verf. allerdings nicht, den grad der ächtheit eines textes an der größe der mühe zu messen, mit welcher es dem verstande zuweilen gelingt, den unsinn mit dem scheine des sinnes zu über-tünchen. Dabei wird aber, wie verf. glaubt, überall zu tage treten, dass nicht subjective empfindung, sondern objective gründe seine innere kritik bestimmt haben.

Die arbeit des verf. gehört zunächst der protestantischen wissenschaft, aber durch sie der protestantischen kirche. Wie in den tagen des Paulus, wie in den tagen Luthers und Zwinglis, auf denen der geist des Paulus ruhte, so sehnt sich auch heute wieder das christliche gemüth, von der erdrückenden last väterlicher überlieferungen frei zu werden, um den frieden der gewissheit und die seligkeit der warheit in der protestantischen kirche endlich wieder zu genießen. Möge die erkenntnis der entwicklung, durch welche aus dem jüdischen das christliche bewusstsein des Paulus sich gestaltete, die überzeugung nären und befestigen, dass im unterschiede vom judentume das princip des christentums eine umformung der väterlichen überliefe-

rungen durch erneuerung des bewusstseins in fortgehender entwicklung fordert.

Auch diese arbeit des verfassers wird einer scharfen kritik unterliegen. Die wissenschaft, welche warheit sucht, fordert diese schärfe. Aber die kritik der wissenschaft gewinnt ihre schärfe nicht am gemüt, sondern am gedanken und sie ist die kritik des richters, nicht des advokaten.

Heidelberg, im November 1880.

Der verfasser.

# I n h a l t.

---

|                                                                                                                                                                                                                                                                                             | Seite  |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Die vorgeschichte der sendschreiben des Paulus an die Galater,<br>Korinther, Römer . . . . .                                                                                                                                                                                                | 3— 32  |
| Das sendschreiben an die gemeinden Galatiens . . . . .                                                                                                                                                                                                                                      | 35—180 |
| Einleitung . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                        | 35— 64 |
| Wonsitz und volkstum der Galater (35—43). Stiftung der ge-<br>meinden (43—45). Die verstörer der gemeinden und ihr evan-<br>gelium (46—53). Der kampf der judaisten wider Paulus und<br>sein evangelium (53—58). Der erfolg der judaisten (58—60).<br>Das sendschreiben des Paulus (60—64). |        |
| Das sendschreiben selbst . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                          | 65—136 |
| Eingangsgruß (1, 1—5) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                             | 65— 66 |
| Einleitung und nächstes thema (1, 6—10) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                           | 66— 67 |
| Ausführung (1, 11—6, 10) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                          | 68—133 |
| I. Erster teil (1, 11—5, 24).                                                                                                                                                                                                                                                               |        |
| 1. Beweis des göttlichen ursprunges des evangeliums des<br>Paulus:                                                                                                                                                                                                                          |        |
| aus dem nachweise des nicht-menschlichen ursprunges<br>(1, 11—24) . . . . .                                                                                                                                                                                                                 |        |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                             | 68— 70 |
| aus der behauptung des göttlichen ursprunges vor der<br>urgemeinde in Jerusalem und ihren säulen (2, 1—10)                                                                                                                                                                                  |        |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                             | 70— 77 |
| *                                                                                                                                                                                                                                                                                           |        |
| Holsten: Das evangelium des Paulus, I.                                                                                                                                                                                                                                                      |        |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | Seite   |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| aus dem beweis der unwarheit des judaismus wider den<br>Petrus in Antiochien (2, 11—21) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | 77— 89  |
| 2. Beweis der göttlichen warheit des evangeliums des Paulus<br>aus der göttlichen heilsökonomie (3, 1—4, 11) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 89—115  |
| Uebergang (3, 1) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 89— 90  |
| Beweis (3, 2—14) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 90— 93  |
| Begründung desselben (3, 15—4, 7) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 93—114  |
| Schluss und übergang 4, 3—11 . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 115     |
| 3. Aufforderung in der freiheit zu bestehen . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | 115—129 |
| Vorbereitung durch wendung an das gemüt (4, 12—20) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 115—117 |
| Vorbereitung durch wendung an die einsicht (4, 21—30) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | 117—120 |
| Aufforderung (4, 31—5, 1) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | 120—121 |
| Rechtfertigung derselben (5, 2—24) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 121—129 |
| II. Zweiter teil (5, 25—6, 10) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 129—133 |
| 1. Warnung der begeisteten vor überhebung (5, 25—6, 5) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | 129—131 |
| 2. Manung den lehrern und glaubensgenossen gutes zu tun<br>(6, 6—10) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | 131—133 |
| Schluss (6, 11—18) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 133—136 |
| 1. Eigenhändiger nachtrag des Paulus (6, 11—17) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 133—136 |
| 2. Schlussegenswunsch (6, 18) . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | 136     |
| Anmerkungen . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | 137—180 |
| Das erste sendschreiben an die gemeinde in Korinth . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 182—497 |
| Einleitung . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 183—254 |
| <p>Predigt des Paulus in Korinth und gründung der gemeinde<br/>(183—187). Die beziehungen des Paulus zur gemeinde vor<br/>unserem ersten briefe (187—191). Die gemeinde zur zeit unseres<br/>ersten briefes: die spaltungen des religiösen bewusstseins (191 bis<br/>233); die unreinen formen des religiösen lebens (233—235). Das<br/>verhältnis zwischen Paulus und der gemeinde zur zeit unseres<br/>ersten briefes (235—236). Der mangel einer festen lebensform</p> |         |

der gemeinde (236—245). Die sendung des Timotheus und der brief der gemeinde (245—247). Das antwortsschreiben des Paulus (247—254).

|                                                                                                                                  |         |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Das sendschreiben selbst . . . . .                                                                                               | 255—451 |
| Eingangsgruß (1, 1—3) . . . . .                                                                                                  | 255—256 |
| Einleitung und nächstes thema (1, 4—17) . . . . .                                                                                | 256—260 |
| Ausführung (1, 18—16, 18) . . . . .                                                                                              | 261—448 |
| I. Erster teil (1, 18—4, 13) . . . . .                                                                                           | 261—283 |
| Nachweis des unrechtes der parteiung (1, 18—3, 15) . . . . .                                                                     | 261—274 |
| Ergebnis dieses nachweises (3, 16—4. 5) . . . . .                                                                                | 275—278 |
| Schlussmanung (4, 6—13) . . . . .                                                                                                | 278—283 |
| II. Zweiter teil (4, 14—15, 58) . . . . .                                                                                        | 283—442 |
| Bekämpfung von lebenszuständen und lebensanschauungen,<br>welche mit dem wesen einer gemeinde Gottes in wider-<br>spruch stehen. |         |
| Uebergang (4, 14—21) . . . . .                                                                                                   | 283—285 |
| Wider die unzucht und den blutschänder (5, 1—13) . . . . .                                                                       | 285—288 |
| Wider die processucht sogar vor heidnischen richtern (6, 1<br>bis 11) . . . . .                                                  | 288—292 |
| Wider den missbrauch der christlichen freiheit in befriedigung<br>eines naturtriebes (6, 12—11, 1) . . . . .                     | 292—338 |
| mit rücksicht auf den geschlechtstrieb und die ehe<br>(7, 1—40) . . . . .                                                        | 296—307 |
| mit rücksicht auf den genusstrieb und das essen des götzen-<br>opferfleisches (8, 1—11, 1) . . . . .                             | 307—338 |
| Wider missbräuche beim gemeindegottesdienste (11, 2 bis<br>14, 40) . . . . .                                                     | 338—408 |
| wider die entschleierung der frauen (11, 2—16) . . . . .                                                                         | 338—353 |
| wider die entwürdigung des herrnmales (11, 17—34) . . . . .                                                                      | 353—363 |
| wider die störung durch die begeisteten zungensprecher<br>(12, 1—14, 40) . . . . .                                               | 363—408 |

|                                                        | Seite   |
|--------------------------------------------------------|---------|
| Wider die leugner der totenaufstehung (15, 1—58) . . . | 408—442 |
| III. Dritter teil (16, 1—18) . . . . .                 | 442—448 |
| Geschäftliche und persönliche mitteilungen:            |         |
| Die sammmlung der liebesgabe (16, 1—4) . . . . .       | 442—445 |
| Die reise des apostels nach Korinth (16, 5—9) . . . .  | 445—446 |
| Die aufnahme des Timotheus (16, 10. 11) . . . . .      | 446     |
| Die absage des Apollos (16, 12) . . . . .              | 446—447 |
| Manungen (16, 13—16) . . . . .                         | 449—451 |
| Schluss (16, 19—24) . . . . .                          | 449—451 |
| Grüße des Paulus und der brüder.                       |         |
| Anmerkungen . . . . .                                  | 452—497 |
| Nachtrag zu 1 kor. 10, 3. 4 . . . . .                  | 498     |
| Berichtigungen . . . . .                               | 498     |

---

Die  
vorgeschichte der sendschreiben des Paulus  
an die  
Galater, Korinther, Römer.



Das leben des Paulus liegt in zwei quellen vor: in den briefen des apostels an die Galater, Korinther, Römer; in der paulinischen überlieferung und ihrer darstellung durch den verfasser der Apostelgeschichte. Die erste quelle ist bruchstück; aber ein spiegel der wirklichkeit im bewusstsein des Paulus. Die zweite quelle ist vollständiger in der erzählung der äußeren lebensbewegung des apostels; aber die darstellung vor allem seines geisteslebens, wie es in seinem evangelium und im kampf für dasselbe sich ausgeprägt hat, ist eine umformung der wirklichkeit im bewusstsein der nachapostolischen gemeinden. Denn seit dem tode des Paulus waren zwei mächte wechselwirkend tätig, den ursprünglichen gegensatz zwischen dem paulinisch heidenchristlichen und dem judenchristlichen evangelium und zwischen den beiden darauf sich gründenden formen des urchristlichen bewusstseins auszugleichen. Die eine macht, unbewusst, aber unwiderstehlich wirkend, war der urchristliche, noch rein jüdische theismus und seine einseitig teleologische weltanschauung, welche jedes anderssein und anderswerden, jede entwicklung der offenbarung Gottes und der göttlichen warheit in der geschichte ausschloss. Für eine solche weltanschauung und ihren offenbarungsbegriff war das dasein zweier widerstreitender evangelienformen (gal. 1, 6. 2 kor. 11, 4), die doch auf dieselbe göttliche quelle sich zurückführten (gal. 1, 12), eine unfassbare vorstellung und eine unmöglichkeit. Die geschichtliche wirklichkeit eines solchen widerspruches konnte nur entweder lüge (gal. 1, 8. 9; apoc. 2, 2) oder schein sein. Und so drängte die macht jenes theismus das christliche bewusstsein, welches beide evangelienformen als göttliche offenbarung festhalten wollte, vor allem in den gemischten gemeinden, den trägern der urchristlichen ent-

wicklung, zu einer umformung jenes scheins der wirklichkeit im bewusstsein, zu einer ausgleichung des paulinischen mit dem judenchristlichen evangelium, um die warheit des theistischen principes zu retten. Die andere macht ward das praktisch religiöse und kirchliche interesse, welches mit gebieterischer notwendigkeit besonders wieder in den gemischten gemeinden eine einigung des heidenchristlichen mit dem judenchristlichen bewusstsein forderte, um dadurch die lebensfähigkeit der gemeinde Christi nach innen und gegen aussen zu erhalten. Mit dieser umformung des paulinisch heidenchristlichen bewusstseins vollzog sich aber zugleich eine umformung der paulinischen überlieferung über den geschichtlichen ursprung des paulinismus und das geistige leben des Paulus. Auch diese umformung war wesentlich das ergebnis der unbewusst wirkenden macht jenes einseitig teleologischen theismus, der, um die unveränderlichkeit der göttlichen offenbarung in ihrer bewegung durch die geschichte hindurch zu bewahren, dazu gedrängt wurde, nach dem endergebnisse der geschichtlichen bewegung den anfang umzuformen<sup>1)</sup>. Und so hatte schon in der paulinischen überlieferung der ursprüngliche widerspruch des evangeliums des Paulus mit dem evangelium der urapostel und der widerstreit während ihres lebens angefangen sich auszugleichen, als der verfasser der Apostelgeschichte, ebenfalls unter der macht jenes theismus und jenes praktisch religiösen interesses der einigung stehend, nach paulinischer überlieferung das leben des Paulus innerhalb der apostolischen zeit schilderte. Der widerspruch dieser schilderung mit den ächten briefen des Paulus ist dadurch besonders in der ausführung der inneren verhältnisse so groß geworden, dass man oft zweifeln könnte, wozu doch kein grund ist, ob der geschichtsschreiber jene briefe des apostels überhaupt gekannt habe. Daher wird die folgende darstellung, für welche eine treue zeichnung des geisteslebens des Paulus entscheidend ist, nur auf die ächten briefe des apostels sich stützen, wird die Apostelgeschichte nur für die äußere bewegung seines lebens zu hülfe ziehen.

Für die richtige erkenntnis der geschichtlichen verhältnisse, aus denen die briefe des Paulus entstanden sind, ist es entscheidend geworden, dass der apostel sich genötigt sah, den ge-

<sup>1)</sup> S. die ausführung des verf.: Zum evang. d. Paulus u. d. Petrus p. 196 ff.

meinden Galatiens die anfänge seiner apostolischen wirksamkeit in ihren wendepunkten zu erzählen.

Setzen wir nun die gal. cap. 2 geschilderte verhandlung des Paulus mit der urgemeinde und ihren säulen zu Jerusalem in das jar 52 n. Chr.: so trat derselbe zuerst vor dem jare 35 oder in diesem jare als verfolger der jüdischen messiasgemeinden auf (gal. 1, 18. 2, 1 cf. 1, 13. 23). Er war damals über viele seiner mitlebenden volksgenossen hinaus ein glühender eiferer für den judaismus und die väterlichen überlieferungen, deshalb wol auch voll leidenschaftlichen harrens auf die verwirklichung der heilshoffnungen seines volkes. Die jüdischen messiasgemeinden also, welche im widerspruche mit den verheißungen und erwartungen Israels an die messianität des von den Juden als lügenpropheten verworfenen und gekreuzigten Nazareners glaubten, konnten für ihn nur gegenstand eines hasses sein, der grade auf dem gebiete des religiösen lebens bis zur vernichtung leidenschaftlich im semitischen gemüte loderte. Aber mitten in dieser leidenschaft des Paulus die messiasgemeinde zu zerstören, trat ein umschwung seines gemütes und bewusstseins ein. Gott, „der ihn von mütterleib an ausgesondert und durch seine gnade berufen hatte, offenbarte nach dem wolgefallen seiner willkür seinen son in ihm zum zwecke, damit er die frohbotschaft von dem sone unter den heiden verkünde (gal. 1, 15. 16). Diese offenbarung, dass der ans kreuz geschlagene lügenprophet aus Nazareth der son Gottes und Messias sei, vollzog sich auf grund einer vision des gekreuzigten als eines zum leben wieder auferweckten (1 kor. 15, 8). Und Paulus vergleicht diese vision mit der ersten lichtschöpfung Gottes aus der finsternis und beschreibt sie als einen einstral Gottes in sein herz, um licht zu machen die erkenntnis der lichtherrlichkeit Gottes auf dem antlitze Christi (2 kor. 4, 6). Diese „bekehrung“ des Paulus vollzog sich in oder bei Damaskus (gal. 1, 17).

Es wäre nun zu erwarten gewesen, dass der an den gekreuzigten gläubig gewordene, der zugleich zum apostel des gekreuzigten sich berufen wusste, nach Jerusalem sich begeben hätte zu den aposteln vor ihm. Nur hier in Jerusalem konnte er von den jüngern des lebenden herrn die sichere kunde empfangen von dem leben, den worten und werken desjenigen, den er unter den heiden verkündigen sollte. Und diese sichere kunde

fehlte doch dem bisherigen verfolger der messiasgemeinde, der in persönliche berührung mit dem lebenden Messias nie getreten war. Aber grade eine solche erwartung verneint Paulus, wenn er ausspricht, unmittelbar sofort nach jener offenbarung, dass der gekreuzigte der son Gottes sei, habe er nicht sich und die ihm gewordene offenbarung anvertraut an fleisch und blut, an endliche menschen, an die vor ihm erwählten apostel, um mit ihnen sich zu beraten, um aufschluss oder belehrung von ihnen zu empfangen (gal. 1, 11. 12), sondern er sei weggegangen nach Arabien (gal. 1, 17). Es ist diese tatsache ein stiller beweis, dass die dem Paulus gewordene offenbarung ihren mittelpunkt in einem anderen hatte, als in den worten und werken des lebenden Messias. Den zweck aber dieser entfernung grade von Jerusalem und den aposteln vor ihm, von dem damaligen mittelpunkte des neuen religiösen lebens im glauben an den gekommenen Messias, offenbart der zusammenhang. Und nur derjenige kann darüber sich verwundern, dass Paulus nicht sofort seine verkündigung unter den heiden begann, der unfähig ist sich klar zu machen, um was im geistesleben des Paulus es sich handelte. Aber die gewissheit, dass der gekreuzigte der Messias, der kreuzestod also des Messias offenbarungstatsache des göttlichen heilswillens sei, stand in schlechthinnigem widerspruche mit dem überlieferten religiösen bewusstsein des jüdischen volkes, wie es sich auf dem grunde der offenbarung Gottes in gesetz und propheten gebildet hatte. Man kann die schärfe dieses widerspruches schon an der tatsache ermessen, dass dieser kreuzestod selbst den jüngern Jesu noch in der todesstunde ein ärgernis war (mat. 26, 31) und den jüdischen gläubigen zur zeit des Paulus ein ärgernis blieb (gal. 5, 11). Dieser widerspruch musste aber in einem so tief und so scharf denkenden geiste, wie des Paulus, überwunden sein, bevor er das kreuz Christi als den heilsgrund für die sündige menschheit verkündigen konnte. Und diese überwindung vollzog sich zu dem ergebnisse, dass das jüdische bewusstsein des Paulus zu einem völlig neuen umgeformt wurde. Denn, wer in Christo ist, der ist eine neuschöpfung; das alte ist vergangen, siehe es ist neu geworden! So spricht Paulus das ergebnis aus (2 kor. 5, 17 cf. röm. 12, 2). Wer nun den geist des Paulus von den schranken eines endlichen geistes nicht entfreien kann, der wird zugestehen, dass

diese völlige umformung des religiösen bewusstseins des Paulus nur in längerem zeitraume sich vollziehen konnte. Und weil Paulus die erfahrung haben musste, dass auch für die gläubigen in Jerusalem und für die apostel vor ihm grade der kreuzestod des Messias als der heilswille Gottes eine neue anschauung war, so wird begreiflich, dass Paulus grade von Jerusalem und den aposteln vor ihm sich losriss, damit diese neue offenbarung in ihm rein sich gestalte. Paulus bedurfte der einsamkeit, damit nicht das wort endlicher menschen (gal. 1, 16), sondern die stimme Gottes in seinem geiste zu ihm rede. Und weil die reise nach Arabien unter diesen verhältnissen bewusste absicht war, so wird auch warscheinlich, dass sie nach jener gegend Arabiens ging<sup>1)</sup>, wo am Sinai, am Horeb die uralten offenbarungsstätten des göttlichen heilswillens für Israel lagen. Hier in der einsamkeit des heiligen wüstengebirges redete in seinem geiste zu ihm der Gott der väter und erschloss ihm seinen heilswillen im kreuze Christi. Denn wie dieser Gott der väter stets seinem volke in den großen tatsachen der geschichte seinen willen verkündet hatte: so sprach er auch hier zu Paulus in der geschichtlichen tatsache des kreuzestodes des Messias und enthüllte seinem geiste den heilswitz dieses todes. Und wie dieser Gott in heiligen schriften des gesetzes und der propheten seinem volke die verwirklichung seines heilswillens kund getan hatte: so redete er hier aus den heiligen schriften des gesetzes und der propheten auch zum Paulus (röm. 3, 21) und enthüllte ihm, wie sein heilswille im kreuze Christi unveränderlich derselbe sei, dessen verwirklichung er vom anfang der heilsgeschichte Israels an in den verheißungen an Abraham bezweckt habe, dass nämlich allen völkern der heilssegens Gottes in Abraham und seinem samen Christus solle zu teil werden, und ließ ihn den grund erkennen, warum nicht im gesetze durch Gottes gerechtigkeit, sondern nur im kreuzestode Christi durch Gottes gnade gerechtigkeit und leben vom menschen könne gewonnen werden. Das war der inhalt des geisteslebens des Paulus an

<sup>1)</sup> Da den landstrich im osten Palästinas bis an das rote meer erst Trajan 105 n. Chr. durch den statthalter Syriens, Cornelius Palma, in besitz nahm und zur provinz Arabia bildete (Marquardt, röm. statsverwaltung I, 274); so gilt für Paulus noch der sprachgebrauch, den auch Josephus vertritt: ἐστὶ δὲ ὁμορὸς τῇ Ἰουδαίᾳ ἢ Ἀραβίᾳ (antq. 14, 1, 4; 14, 5, 1; 14, 13, 9).

der offenbarungsstätte Gottes in Arabien. Und so hat Paulus später dieses leben seines geistes in berührung mit dem geiste Gottes beschrieben. „Was das auge nicht sah und das or nicht hörte und in eines menschen herzen nicht aufstieg, alles, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, das offenbarte Gott uns mittelst des geistes; denn der geist erforscht alles, auch die tiefen Gottes (1 kor. 2, 9).“ Und auf diesen vorgang seines geisteslebens gründete sich die gewissheit des Paulus, dass „das evangelium, das von ihm verkündete, nicht sei nach menschen weise; denn auch er habe es nicht von einem menschen, nicht als überlieferung noch als lehre empfangen, sondern durch offenbarung Jesu Christi (gal. 1, 12).

Die dauer dieses aufenthaltes in Arabien ist unbekannt; aber zu kurz dürfen wir dieselbe nicht bemessen. Darauf kehrte Paulus nach Damaskus zurück. Und erst drei jare nach seiner bekehrung ging er nach Jerusalem hinauf, um den Kephass persönlich kennen zu lernen. Mit dieser zweckbestimmung schneidet Paulus jede innere einwirkung des Petrus auf sein bewusstsein und seine verkündigung ab (gal. 1, 18). Funfzehn tage blieb Paulus beim Petrus; einen zweiten aber von den aposteln sah er nicht, nur sah er noch den Jacobus, den bruder des herrn. Denn jetzt, nachdem die offenbarung des gekreuzigten als des heilands der völker im bewusstsein des Paulus sich vollendet hatte, musste er das bedürfnis fühlen, bevor er selber als apostel des gekreuzigten unter die heiden ging, mit dem manne, der damals der apostel der beschneidung geworden war (gal. 2, 7), zusammenzutreten und von dem manne, der, wie kein anderer, augen- und orenzeuge Jesu gewesen war, die äußeren entscheidenden tatsachen seines lebens in treuer wirklichkeit zu erfahren (1 kor. 15, 13. 11, 23 u. s.). Dass Jacobus zu diesen beiden vertretern der verkündigung unter den juden und unter den heiden hinzutrat, beruhte wol auf der stellung, welche „der bruder des herrn“ schon damals in der urgemeinde einnahm (cf. gal. 1, 19. 1 kor. 9, 5).

Die gegensätze, welche diese drei männer etwa vierzehn jare später in Antiochien bei dem ereignisse trennten, welches Paulus gal. 2, 11 erzählt, traten bei dieser ersten begegnung nicht hervor. Zum verständnisse der folgenden entwicklung ist dies klar zu erkennen. Paulus, als er, im begriff seine ver-

kündigung unter den heiden anzutreten, den Petrus in Jerusalem aufsuchte, muss diesem die mitteilung gemacht haben, dass auch ihm der gekreuzigte als Messias offenbart worden und dass er von Gott berufen sei, diesen gekreuzigten unter den heiden zu verkünden; er muss ihm die grundzüge dieser seiner frohbotschaft unter den heiden, die göttliche berufung derselben in „gnaden Christi“ (gal. 1, 6) ohne beschneidung und gesetz, ausgesprochen haben. Gewiss war die mitteilung eines solchen evangeliums unter den heiden dem Petrus ein neues. Denn aus gal. 2, 6 ff. müssen wir schließen, dass den uraposteln über ein eigenes und eigenartiges evangelium an die vorhaut nichts offenbart war. Und vielleicht bewog gerade die neuheit dieser mitteilung den Petrus, gegen die ursprüngliche absicht des Paulus (gal. 1, 18) den Jacobus zum teilnehmer derselben zu machen. Aber irgend ein widerspruch gegen die mitteilung und die absicht des Paulus kann damals nicht laut geworden sein. Denn sonst hätte Paulus die erzählung dieser ersten begegnung mit dem Petrus und Jacobus in Jerusalem nicht mit der angabe schließen können, die christlichen gemeinden Judäas hätten Gott dafür gepriesen, dass ihr ehemaliger verfolger jetzt den glauben verkünde. Und seit sich in der zeit der großen propheten und von der zeit des exiles der nationale monotheismus Israels zum universalen entwickelt hatte, war mit der einheit Gottes die einheit des gottesvolkes gesetzt; war Israel, im besitze der erkenntnis und der warheit im gesetz, als des liches derer in der finsternis, als des leiters der blinden und des lehrers der unmündigen sich bewusst; war eine missionirende tätigkeit unter den heiden ausgeübt; war als eine notwendige forderung der messianischen erfüllungszeit anerkannt, dass die heiden nach Zion kommen sollten mit Israel den Einen, den waren Gott anzubeten. So musste die absicht des Paulus bei den beiden messiasgläubigen männern nicht nur nicht widerspruch, sondern zustimmung finden. Und hiermit war auch im allgemeinen die persönliche stellung des Paulus zu der heidenmission anerkannt. Denn wenn es feststand, dass Gott zur erfüllungszeit auch die heiden nach Zion führen werde, feststand, dass hierüber die ursprünglichen apostel eine offenbarung nicht empfangen hatten: so sprach die tatsache, dass dem Paulus diese offenbarung geschehen war, in jüdisch theistischer weltanschauung dafür, dass Gott den Paulus

zum verkündiger des Messias unter den heiden berufen habe (röm. 10, 14). Es geschah dies nur mit demselben theistischen rückschlusse von der tatsache auf den willen Gottes, durch den der jude Paulus und durch den später wieder die jüdischen säulenapostel seiner berufung gewiss wurden (gal. 1, 15. 2, 7. 8). Wenn Paulus weiter diese berufung der heiden auf grund der gnade Gottes im kreuze Christi verkünden wollte, so stimmten die urapostel im allgemeinen auch in diesem grunde damals noch mit ihm überein, dass Christus starb für unsere sünden nach den schriften (1. kor. 15, 3), wenn auch Paulus diesen kreuzestod als das grundprincip, die urapostel nur als eine grundtatsache des evangeliums im bewusstsein trugen. Auch dass Paulus die beschneidung von den heiden nicht fordern wollte, brauchte für den augenblick weder den Petrus, noch den Jacobus zu principiellern widerspruche zu reizen. Denn schon im alttestamentlichen bewusstsein war die reflexion auf inhalt und form der beschneidung längst geweckt, und die beschneidung nicht des fleisches, sondern des herzens als das wesentliche anerkannt. Und hatte man nicht in den proselyten des tors schon das anerkannte vorbild einer ähnlichen stellung der heiden zu Israel? Wenn aber Paulus etwa auch den judaismus, die befolgung der religiösen lebensformen des Mosaischen gesetzes, von den heiden nicht fordern wollte: so beweist das beispiel des Petrus in Antiochien, dass damals bei ihm und durch ihn in der urgemeinde, deren leiter Petrus noch war und deren geist er bestimmte, grade in bezug auf diese lebensformen des judaismus ein freierer geist der gleichgültigkeit herrschte. War dies doch nur die nachwirkung des geistes Jesu in denen, welche von diesem geiste noch berührt waren, jenes geistes, der im sinne schon der großen propheten die taterfüllung der äußeren formen des gesetzes nicht verworfen, aber gegen die innere gesinnung des herzens, des willens, der liebe für nichts geachtet hatte. Auch Jacobus muss, wenn auch nicht innerlich, unter der macht dieses geistes der ersten zeit noch gestanden haben. Und nun bedenke man, dass die verkündigung des Paulus noch in weiter ferne lag, dass sie nur erst gedanke, nicht wirklichkeit war, dass sie ihre folgerungen in die wirklichkeit noch nicht herausgesetzt hatte, dass bei der neuheit der sache die folgerungen der zukunft in der gegenwart noch nicht vorausgezogen, dass

vor allem die rückwirkung der heidenverkündigung des Paulus auf das messiasgläubige judentum nicht ermessen werden konnten.

So erklärt es sich, dass bei dem ersten besuche des Paulus in Jerusalem diese drei männer, weil noch der geist Jesu sie beherrschte und die zukunft ihnen verhüllt war, ihrer einstimmigkeit in betreff der verkündigung des Paulus an die heiden sich bewusst blieben, die, als die zukunft gegenwart geworden war, grade an dem heidenevangelium des Paulus ihres gegensatzes sich bewusst wurden. Und die einmütigkeit dieser männer spiegelt sich in der stimmung der jüdischen messiasgemeinden. Denn als Paulus nach dem fünfzehntägigen besuche in Jerusalem seine erste verkündigungsreise nach Syrien und Kilikien im jare 38 nach Chr. antrat, da war er freilich persönlich den gemeinden Judäas, den christlichen, ein unbekannter; aber diese lebten doch in der kunde, dass ihr ehemaliger verfolger die frohbotschaft vom glauben, den er sonst zerstörte, jetzt in die welt trage, und die umkehr des Paulus war der gegenstand ihrer verherrlichung Gottes.

Aber die verkündigung des Paulus ward nun in den gegenden Syriens und Kilikiens eine wirklichkeit und zog ihre folgerungen in der wirklichkeit. Und dadurch ward eine neue lage geschaffen. Die umrisse derselben hat Paulus in der schilderung seiner streitverhandlungen mit den judenchristen im mittelpunkte ihres gemeindelebens, in Jerusalem, und im mittelpunkte seiner gemeindegründungen, in Antiochien, scharf gezeichnet (gal. cap. 2).

Die verkündigung des Paulus in jenen gegenden hatte nämlich erfolg gehabt, und Antiochia Syriens war ausgang und mitte eines neuen gemeindekreises auf grund des paulinischen evangeliums geworden. Das kreuz Christi hatte Paulus als offenbarung des neuen-alten heilswillens Gottes gepredigt. Und zwar hatte er den kreuzestod des Messias als das gottgewollte, einige heilsmittel aufgestellt zur vergebung der sünde der menschheit, der juden wie der heiden, und hatte den glauben an dieses kreuz und an die im kreuze offenbarte gnade Gottes als den alleinigen grund der gerechtigkeit und des lebens verkündet. Aus der göttlichen notwendigkeit dieses kreuzestodes zur vergebung der sünden und aus der gerechtigkeit des glaubens an

eine solche vergebung hatte er die folgerung gezogen, dass das gesetz Mosis als heilmittel und heilsgrund aufgehoben sei, weil „aus gesetzeswerken nicht wird gerechtfertigt werden, wer fleisch ist“, jude wie heide. Und damit hatte er das gesetz Mosis und das kreuz Christi, das gesetzeswerk und den glauben, als einander ausschließende gegensätze festgestellt. In weiterer folgerung hatte er aber das gesetz Mosis nicht nur als religiöse heilsnorm, sondern auch als sittliche lebensnorm aufgehoben. Denn da auch diese lebensgebote des gesetzes nur befreiung von der sünde und erwerbung der gerechtigkeit bezwecken, aber den zweck nicht verwirklichen: so ist die gesetzesgerechtigkeit Mosis auch nach dieser seite aufgelöst. Heidnisch leben oder jüdisch leben sind für sünde oder gerechtigkeit gleichgültige formen. An ihre stelle tritt das leben, wie es dem gottesgeiste entstammt, der als neue lebenskraft auch für das religiöse tatleben juden wie heiden in folge des glaubens mitgeteilt ist. Denn weder beschneidung bedeutet etwas noch vorhaut, sondern es ist eine neue schöpfung (cf. gal. 2, 15—21. 5, 18ff. 6, 15).

Und auf diesem gleichen grunde des kreuzes Christi als heils- und lebensnorm hatte Paulus nicht nur den heiden one beschneidung und gesetz ihre berufung zum vollbürgerrechte im Messiasreiche verkündet, sondern auch jüdische gläubige gewonnen, mit aufgabe des judaismus und des gesetzes Mosis in gemischten gemeinden mit heidnischen gläubigen unter heidnischen lebensformen zur glaubens- und lebenseinheit sich zu verbinden (gal. 2, 11ff.). Damit trat der glaube an den gekreuzigten Messias auch in der wirklichkeit des lebens aus den schranken des judentums heraus und ward eine neue schöpfung auch der wirklichkeit. Nun war das alte vergangen; es war alles neu geworden.

Offenbar war diese neubildung gemischter messiasgemeinden unter heidnischen lebensformen eine gestaltung der messiasverkündigung, welche auch dem geiste des Paulus noch nicht vorgeschwebt hatte, als er dem Petrus und Jakobus in Jerusalem seine göttliche berufung zum verkündiger des gekreuzigten unter den heiden mitteilte. Der zwang des lebens, welcher dem juden Paulus durch vermittelung der juden den weg zu den heiden bante, hatte diese gestaltung hervorgerufen und Paulus hatte

dieselbe aus seinem principiellen denken heraus geformt. Weder beschneidung gilt noch vorhaut, sondern eine neue schöpfung: das hatte er dieser neubildung auf die stirne geschrieben. Aber nun lag diese neubildung mit ihrer entscheidenden rückwirkung auf das messiasgläubige judentum außerhalb des bewusstseins des Petrus und Jakobus, außerhalb des bewusstseins des ursprünglichen messiasglaubens, auch dessen, der an der lehre Jesu sich entwickelt hatte. Denn nichts ist gewisser, als dass auch damals noch Petrus immer „der apostel der beschneidung“ war (gal. 2, 7). Damit trat aber jetzt an die urgemeinde in Jerusalem und an ihre leiter, die säulenmänner, die notwendigkeit heran zu dieser neubildung des Paulus eine bewusste stellung zu nehmen.

Nun dürfen wir aus dem dasein jener „lügenbrüder“, welche Paulus gal. 2, 4 offenbar als einer auch für ihn neuen erscheinung in der urgemeinde erwänt, den schluss ziehen, dass in Jerusalem nicht mehr jener geist allein herrschend geblieben war, den Paulus bei seinem ersten besuche gefunden hatte. Vielleicht hatte das aufflammen des theokratischen und gesetzlichen geistes im judentum unter Herodes Agrippa in den ersten jahren des vierten decenniums auch seine rückwirkung auf die jüdische messiasgemeinde geübt, wenigstens durch diejenigen, welche in diesen jahren glieder der urgemeinde geworden. Oder es hatte hier jenes gesetz gewaltet, dass eine geistige bewegung, welche aus dem bruche des geistes mit der überlieferung erwachsen ist, je breiter sie in die massen sich ausdehnt, je tiefer von der ursprünglichen höhe der freiheit heruntergezogen wird. Oder auch, was ebenso warscheinlich ist, es waren diese lügenbrüder erst durch die verkündigung des Paulus und seine gemeindeschöpfungen zum bewussten leben erweckt worden. Genug das eindringen dieser lügenbrüder in jene neugebildeten gemeinden des Paulus (gal. 2, 4), um die freiheit desselben auszuspioniren, beweist, dass an die stelle der ursprünglichen freude der urgemeinde über die verkündigung des Paulus unter den heiden ein entschiedenes misstrauen in die ergebnisse dieser verkündigung innerhalb der urgemeinde sich geltend gemacht hatte. An den folgerungen des Paulus aus der auch von den judenchristen anerkannten grundtatsache des kreuzestodes Christi für die sünde der menschen wurden diese nun ihrer eigenen stellung zu diesem grunde

bewusst und an der freiheit des Paulus erkannten sie die gefahr der eigenen freiheit. Denn sowol das religiöse bewusstsein der judenchristen, als auch das national-religiöse gemüt derselben fülte von dieser freiheit des Paulus auf das tiefste sich verletzt. Und war die tatsache des kreuzestodes des Messias für die urgemeinde eine peinliche, durch den glauben an den auferweckten kaum überwundene wirklichkeit gewesen: mit der deutung dieser tatsache in dem evangelium des Paulus und mit den paulinischen folgerungen aus dieser deutung, mit dem dasein jener in heidnischen lebensformen geeinten gemischten gemeinden, in denen der jude heide geworden, ward das kreuz Christi von neuem zu einem brennenden ärgernisse (gal. 5, 11). Denn die zuversicht und die erhebung, der trost und der stolz Israels war dahin: die offenbarung Gottes am Sinai durch Moses, seinen propheten, der bund Gottes mit Israel, seinem volke, das gesetz Gottes und die heilige reinheit des lebens zur gerechtigkeit, alles war gefallen, gefallen für juden, durch juden. Aber dagegen empörte sich der jüdische geist, das jüdische gemüt in der urgemeinde. Nun begann man, nicht die verkündigung an die heiden zu verneinen, aber grade im gegensatze zu der neubildung des Paulus, in welcher die juden heiden geworden, mit bewusstsein die forderung zu erheben, dass die heiden juden werden müssten, um mit den juden vollbürger im volke Gottes zu sein. Man forderte die beschneidung der gläubigen heiden (gal. 2, 3). Nun begann man den rechtsgrund des paulinischen evangeliums zu untersuchen und die göttliche beglaubigung desselben zu prüfen. Man begann den begriff des apostels mit bewusstsein zu bestimmen und die vergangenheit, die zugehörigkeit zum lebenden Messias, als rechtsgrund des apostolates aufzustellen (gal. 2, 6). Nur die augen- und orenzeugen der worte und werke des lebenden herrn gaben gewär für das ware evangelium. Und damit fiel das recht des Paulus, apostel zu sein, damit sein evangelium. Aber die folgerichtigkeit trieb weiter. Man musste in Jerusalem aus dem eigenen bewusstsein ausscheiden, was dem Paulus grund gab, sein evangelium als notwendige folgerung aus dem nachzuweisen, was das ursprüngliche judenchristentum noch anerkannt hatte. Und so begann innerhalb der ersten missionsreise des Paulus im gegensatze zu demselben im judenchristentum eine reaktion zum jüdischen

christentume. Man fing an „das andere evangelium“ zu predigen (gal. 1, 6. 2 kor. 11, 4).

Wenn ich beschneidung noch predige, ruft Paulus gal. 5, 11, was werde ich noch verfolgt?! So ist ja vernichtet das ärgernis des kreuzes! Hätte Paulus das evangelium des Petrus, das evangelium der beschneidung gepredigt (gal. 2, 8), man würde seiner predigt froh gewesen sein. Nun er ein „anderes evangelium“ verkündete one beschneidung und gesetz, nun er das gesetz selbst für die juden aufhob, strebte man ihn zu vernichten. Und die vertreter des nun wieder lebendig gewordenen jüdischen geistes in der urgemeinde, die männer, in denen die folgerichtigkeit des gedankens mit der kraft der tat sich vereinte, schickten sich an, den Paulus in seinen eigenen gemeinden zu bekämpfen.

Nach der darstellung des Paulus waren es jene unter dem schein von brüdern in seine gemeinden eingedrungenen lügenbrüder aus Jerusalem — denn dort finden wir sie wieder — welche sich einschlichen, um seine freiheit, seine selbständigkeit auszukundschaften, welche er in Christo Jesu habe (1 kor. 9, 1), um ihn unter die, die da in Jerusalem das ansehen hatten, zu verknechten. Denn in jenen tagen hing das evangelium unter den heiden einzig an der person des Paulus, das recht und die warheit des heidenevangeliums an dem apostelrechte, der apostelselbständigkeit des Paulus, an der gewissheit, dass er von Gott und Jesu Christo zum verkündiger der frohbotschaft unter den heiden berufen sei. Und diese notwendigkeit einer göttlichen beglaubigung war die schwäche des Paulus. Deshalb richtete gegen diese seine beglaubigung der verstand der judenchristen den angriff. Die urapostel, die jünger des herrn, hatten in ihrer vergangenheit das tatsächliche, mit den händen der einfalt zu greifende recht, apostel des Messias zu sein; Paulus, der verfolger der gemeinde des herrn, hatte als beweis seiner göttlichen berufung zum apostel nur die selbstversicherung seiner innergeistigen vision Christi, unnütz für die, welche an die warheit seines evangeliums trotz des widerspruches mit dem der urapostel glaubten, unkräftig für die, welche wegen dieses widerspruches dasselbe verwarfen, ungenügend allemal für die, welche aus seligkeitsinteresse gewissheit begehrten. Und so begann denn mit dem angriffe auf die göttliche beglaubigung des Paulus sein tragisches schicksal sich zu entwickeln: dem rechte des

geistes trat das recht der tatsache entgegen und der geist unterlag zu fernem siege der gemeinen handgreiflichkeit. Denn obwohl Paulus der in seinen gemeinden erhobenen forderung der Jerusalemiten, den säulen in Jerusalem sich unterzuordnen, nicht auf eine stunde wich, damit die wahrheit des heidenevangeliums bei den heidenchristen verbleibe (gal. 2, 4) — denn er sah klar, dass diese warheit des evangeliums ganz an der behauptung seiner selbständigkeit hänge —: so hatten die „lügenbrüder“ mit der untergrabung des glaubens an sein apostolat und sein evangelium dennoch in seinen eigenen gemeinden einen solchen erfolg, dass dem Paulus nach vierzehnjähriger wirksamkeit die furcht überkam, er möchte „ins erfolglose laufen oder gelaufen sein“ (gal. 2, 2).

Offenbar hatte Paulus im beginne seiner verkündigung beabsichtigt, frei von Jerusalem und one verbindung mit den Jerusalemiten das evangelium vom Christus zur verwirklichung des heilswillens Gottes und zur errettung aller menschen unter die heidenvölker bis an die enden der erde zu tragen. Und selber der göttlichkeit und der göttlichen warheit seines evangeliums im geiste gewiss, hatte er gehofft, dass unter den heiden die geister dieser göttlichen warheit freudig entgegenkommen würden. Denn er trug die überzeugung in sich, dass sein evangelium jedem gewissen als warheit sich offenbaren werde (2 kor. 5, 11). Nun musste er aber in seinen eigenen gemeindegründungen erfahren, dass an der formfrage der ganze erfolg seiner verkündigung, das recht seines apostolates und die warheit seines evangeliums zu scheitern drohte. Nun sah er sich vor die notwendigkeit gestellt, doch mit Jerusalem verhandeln, doch auf Jerusalems anerkennung sich stützen zu müssen.

Nach vierzehnjähriger wirksamkeit in Syrien und Kilikien ging er wieder nach Jerusalem. Die gemütsstimmungen, aus denen dieser gang erfolgte, verrät der zusatz: ich ging aber hinauf zufolge einer offenbarung. Denn nur aus einer lage, in welcher das gemüt, um das eigene, höchste lebensinteresse besorgt und von zweifel und angst des zweifels zerrissen, nach göttlicher gewissheit sein verlangen ausstreckt, wird eine solche offenbarung geboren. Und wenn nun Paulus gewiss war, dass Gott zur verwirklichung seines heilswillens ihn zum apostel des gekreuzigten unter den heiden berufen habe, so musste der ver-

störende einfluss der judenchristen in seinen gemeinden am ende seiner vierzehnjährigen wirksamkeit zu einer frage an diesen seinen Gott werden, ob er sein in ihm angefangenes werk wolte zu grunde gehen lassen. Wir können aber die antwort Gottes, die Paulus im geiste auf seine frage empfing, aus dem folgenden erschließen. Gott hatte während dieser vierzehnjährigen wirksamkeit durch den erfolg derselben sein urteil über ihn, für ihn ausgesprochen. Das religiöse, das theistische bewusstsein der jerusalemiten musste dieses urteil Gottes anerkennen. Und auf dieses sein urteil verwies Gott den Paulus bei seiner frage.

Voll göttlicher gewissheit zog daher Paulus nach Jerusalem hinauf. Er nahm den Barnabas mit, seinen jüdischen wirkungsgenossen, um an diesem jüdischen manne einen mitzeugen für sein die jüdischen gläubigen verletzendes evangelium zu bringen. Er nahm den Titus mit, seinen heidnischen mitarbeiter, um an diesem unbeschnittenen manne einen lebenden beweis seines sieges in Jerusalem über die beschneidungsmänner fortzunehmen. Und nun legte er der gemeinde, abgesondert aber von der gemeinde noch denen, die in ansehn standen, das evangelium vor, welches er unter den heiden verkünde. Diese vorlage aber sollte durch die anerkennung seines evangeliums und seines apostelrechtes die besorgnis heben, die ihn zu diesem schritte gedrängt hatte, er möge ins erfolglose laufen oder gelaufen sein (gal. 2, 2).

Paulus lässt uns in der folgenden darstellung den inhalt beider verhandlungen und den grund ihrer sonderung erkennen. Es handelte sich um zwei unterschiedene fragen, von denen die eine die gemeinde, die andere die männer des ansehns zu entscheiden hatten. Nur dürfen wir beide verhandlungen nicht als eine öffentliche und eine geheime trennen, als ob die gemeindeverhandlung one betheiligung der geltenden gehalten, die verhandlung mit diesen hinter schloss und riegel geschehen sei. In der vorlage des paulinischen evangeliums an die gemeinde handelte es sich um die frage nach der notwendigkeit der beschneidung der heidenchristen. Wir dürfen daraus schließen, dass die „lügenbrüder“ in den paulinischen gemeinden auch diese forderung gestellt und zur begründung dieser forderung die göttliche vollmacht des Paulus zu einem evangelium one beschneidung geleugnet hatten. Die gemeinde als solche hatte

aber darüber zu bestimmen, ob sie die heidnischen gläubigen auch one beschneidung als vollbrüder und als vollbürger des messiasreiches anerkennen wolle. In der vorlage des evangeliums an die da in ansehn standen handelte es sich um die anerkennung der göttlichen beglaubigung des Paulus, um sein göttliches apostelrecht. Die an des herrn stelle getretenen aber und die in der urgemeinde als die waren apostel dem Paulus gegenüber in ansehn stehenden hatten darüber zu bestimmen, ob sie den Paulus als gleichberechtigten apostel des herrn anerkennen wollten. Den erfolg dieser beiden verhandlungen schildert Paulus im weiteren, kurz den erfolg der ersten, ausführlicher den der andern verhandlung. Denn diese betraf den für den augenblick entscheidenden punkt, die anerkennung der göttlichen beglaubigung des Paulus von seiten der geltenden. In scharfem gegensatze zu der besorgnis einer etwaigen erfolglosigkeit seines evangeliums unter den heiden ruft er aus: aber auch nicht einmal Titus, mein apostelgehülfe, obwol ein unbeschnittener Hellene, wurde zur beschneidung gezwungen. Es wurde also in der gemeindeverhandlung zunächst die beschneidung aller heidnischen gläubigen als eine religiöse notwendigkeit gefordert. Und diese forderung stellten wol die folgerichtig denkenden; denn es war die richtige folgerung aus dem jüdischen monotheismus. Das Eine gottesvolk des Einen gottes sollte juden und heiden umfassen; aber die heiden sollten juden werden, um vollberechtigte glieder dieses gottesvolkes zu sein. Die gemeinde jedoch verwarf diese folgerichtige forderung. Jetzt verlangte man wenigstens die beschneidung des Titus, des apostelgehülfen. Paulus solle bei seiner verkündigung sich wenigstens nicht mit männern umgeben, an denen sein widerjüdischer grundsatz lebendig zur anschauung kam: weder beschneidung gilt, noch vorhaut. Es hat den anschein, als ob nach verwerfung der folgerichtigen forderung ein vermittlungsantrag der halbheit gestellt wurde, durch welchen man den schein retten wollte, nachdem man das princip durchzusetzen sich nicht hatte überwinden können. Aber Paulus hasste die halbheit und erkannte hier die gefar derselben. Er widersetzte sich auch der forderung seinen apostolischen begleiter zu beschneiden und drang durch. Man sieht aber: die gemeinde war gespalten; das mehr jedoch war noch auf seiten der wenn auch principlosen freiheit. Denn wir haben kein recht zu der

annahme, dass die gemeinde im sinne des Paulus die gleichgültigkeit der beschneidung auch für die jüdischen gläubigen anerkannt habe.

Nun wendet sich Paulus zu der verhandlung mit denen, die da in ansehn standen. Er begründet den Galatern, was befremden konnte, dass er noch abgesondert von der verhandlung mit der gemeinde diesen, die das ansehn hatten die ächten, rechten apostel, die säulen der kirche und die hüter des waren evangeliums Jesu zu sein, das evangelium vorgelegt habe. Paulus tat es „um willen der eingedrungenen lügenbrüder“, wie er sagt, „welche auf umwegen durch eine seitentür in die von uns gegründeten gemeinden einschlichen, um unsere freiheit zu belauern, die wir in Christo Jesu haben, damit sie uns verknechteten (unter die, welche das ansehn hatten), denen wir auch nicht auf eine stunde wichen durch die geforderte unterordnung, damit die warheit des evangeliums bei euch, den heidenchristen, von bestand bleibe“. Aber im gegensatze zu diesem streben der lügenbrüder ihn zu verknechten und den aposteln des ansehns zu unterwerfen, stellt er nun das verhalten dieser ansehnlichen selber dar. Sie waren freilich solche, „die da im ansehn standen, etwas ungemeines zu sein“. Und nicht ohne ironie gebraucht Paulus für die Galater diese ausdrucksform hier bei der verhandlung mit den ansehnlichen, weil er darauf hindeuten will, dass dem subjectiven scheine dieser männer im bewusstsein der urgemeinde aus ihrer vergangenheit her in der gegenwart kein objectives sein mehr entsprochen habe, wenigstens nicht ihm gegenüber und in beziehung auf das heidenevangelium. Denn dieser schein kam nur aus ihrer vergangenheit, aus dem, was sie in ihrem verhältnisse zu Jesus, zum lebenden Messias einstmals gewesen waren. Aber, „was immer sie ehemals waren“, das hat, zusammengehalten mit ihrem wirklichen sein in der gegenwart, für Paulus keine bedeutung. Denn die gegenwart zeigt ihm nur die ewige warheit, dass „auf eines menschen schein Gott keine rücksicht nimmt“. Die geltung dieser warheit auch für sich und die in ansehn stehenden begründete Paulus durch dieselbe tat Gottes, durch welche er seiner berufung zum heidenapostel gewiss geworden war, dass in ihm Gott, nicht aber in den aposteln vor ihm, seinen son offenbart habe, damit er ihn unter den heiden verkünde (gal. 1, 16). Denn

als er den ansehnlichen sein evangelium vorlegte, um ihnen den beweis zu füren, dass er von Gott zum heidenapostel bestimmt sei, da ergab sich, dass „ihm die apostel des ansehns nichts mitteilten“, was hätte beweisen können, dass diesen auch die verkündigung unter den heiden von Gott übertragen sei, beweisen können, dass Gott den schein eines menschen berücksichtigt habe und dass also auch Paulus die vergangenheit dieser männer hätte berücksichtigen und ihnen sich hätte unterordnen müssen. „Sondern im gegenteil“, als diese männer in der schilderung der erfolge des Paulus „sahen, dass er von Gott mit dem evangelium der vorhaut ganz in derselben weise betraut sei, wie Petrus mit dem der beschneidung — denn der Gott, der dem Petrus kraftwirkungen getan hatte für ein apostolat der beschneidung, hatte auch dem Paulus kraftwirkungen getan für die heiden — und als sie nun (aus dieser tatsache und dem gottesurteil derselben für ein theistisches bewusstsein) die gnade der berufung zur heidenverkündigung erkannten (die dem Paulus von Gott gegeben war): da gaben Jacobus und Kephass und Johannes, die da im ansehn standen säulen zu sein, mir und dem Barnabas die hand einer genossenschaft zu dem zwecke, dass wir zu den heiden, sie aber zu der beschneidung die verkündigung bringen sollten“. Das theistische bewusstsein der säulenmänner erkannte also aus dem gottesurteile der tatsachen, dass Gottes absicht und zweck eine zweifache verkündigung sei, die eine an die juden, die andere an die heiden, dass Gottes wille mit jener den Petrus, mit dieser den Paulus und Barnabas betraut habe, und anerkannten damit als Gottes bestimmung, dass Paulus und Barnabas in ihrer verkündigung nicht ihnen untergeordnete diener seien, wie die lügenbrüder es gefordert hatten, sondern ihnen beigeordnete genossen. Damit erkannten die säulen freilich auch als Gottes willen eine sonderung der beiden verkündigungsgebiete; aber sie erkannten doch einen tatsächlichen zusammenhang durch die erbarmende liebe. Freilich auch nur diesen. Nur der armen in Jerusalem (2 kor. 8. 9. röm. 15, 26) sollten wir gedenken, sagt Paulus; und grade dies durch die tat zu erfüllen, habe ich gestrebt.

So war die siegeszuversicht des Paulus, welche ihn in folge göttlicher offenbarung nach Jerusalem hinaufgeführt hatte, nicht zu schanden geworden. Er hatte wider die aus Jerusalem ge-

kommenen judenchristen, welche in seinen gemeinden die gewissen wider ihn und sein evangelium in aufrur gebracht hatten, in Jerusalem bei der gemeinde und ihren säulen die oberhand gewonnen. Von der gemeinde war die beschneidung der heidnischen gläubigen, von den säulenmännern die unterordnung des Paulus nicht gefordert; von der gemeinde der beschnittenen waren die unbeschnittenen gläubigen als brüder, von den säulen waren Paulus und Barnabas als genossen der verkündigung anerkannt. Doch war nicht alles erreicht, was Paulus wenigstens hätte wünschen müssen. Denn die säulen hatten den Paulus und Barnabas als zu selbstständiger wirksamkeit berufene genossen der evangelischen verkündigung anerkannt; aber den apostelnamen und damit auch die apostelmachtbefugnis hatten sie ihnen nicht zugestanden (1 kor. 9, 4—6). Die säulen hatten einen zusammenhang der beiden nach Gottes willen gesonderten verkündigungsgebiete zugestanden; aber nur eine einigung der liebe, nicht des bewusstseins hatten sie anerkannt.

Es war gewiss der erreichbare grad von anerkennung, welchen die gemeinde Jerusalems und ihre säulen unter dem drucke des gottesurteils der tatsachen dem apostel Paulus und seinem evangelium entgegenbrachten. Aber nur, wer am scheine der dinge sich freut, kann wänen, dass die hier zwischen den säulenmännern und den verkündigern der heiden getroffene übereinkunft eine geographische oder ethnographische scheidung der missionsgebiete auf grund einer innern übereinstimmung des bewusstseins gewesen sei. Wer den verhältnissen ins herz sehen mag, wird erkennen, dass diese äußere sonderung der ausdruck eines inneren zwiespaltes war des religiösen bewusstseins. Denn hätte eine innere einigung des geistes damals in Jerusalem sich vollzogen, so hätten auch die judenchristen dem Paulus einen gleichen heilsgrund für jüdische und heidnische gläubige zugestehen müssen. Dann aber hätten auch die judenchristen den im kreuzestode Christi geoffenbarten heilswillen Gottes als den waren, den neuen-alten anerkennen, dann hätten auch die judenchristen das Mosaische gesetz als den aufgehobenen heilsgrund dem Paulus zugestehen müssen. Und dann hätte in einem theistischen bewusstsein sofort die frage sich erheben müssen nach dem zwecke des Mosaischen gesetzes innerhalb der göttlichen heilsoekonomie und es hätten die judenchristen dem Paulus

auch das zugestehen müssen, dass der göttliche zweck des gesetzes nicht gerechtigkeit und leben, sondern sünde und fluch gewesen sei. Die judenchristen hätten anerkennen müssen, weshalb sie später doch den Paulus als den gegen gesetz und volk feindseligen menschen hassten. Man darf nur etwas in die gedankenwelt des dritten capitels des Galaterbriefes sich vertiefen, um zu erkennen, auf welchem grunde eine einigung des bewusstseins zwischen den säulenaposteln und dem Paulus nur erwachsen konnte, um einzusehen, dass aus einem innern widerspruche des bewusstseins jene äußere sonderung hervorging. Es wirkte schon hier derselbe widerspruch, auf grund dessen später Jacobus die sonderung des Petrus und der judengläubigen in Antiochia von den heidengläubigen forderte. Denn man kann den sinn der sonderungseinigung in Jerusalem doch nur verstehen, wenn man dieselbe auf die verhältnisse bezieht, welche Paulus während der ersten missionsreise geschaffen hatte, auf grund deren der gang nach Jerusalem geschehen, die vorverhandlung des vertrages geführt, der vertrag selbst abgeschlossen war. Diese verhältnisse waren die bildungen gemischter gemeinden, wie Antiochien sie darstellt. Gegen das princip des Paulus, aus welchem diese neubildungen hervorgewachsen waren, empörte sich der jüdische geist in der urgemeinde. Die säulenmänner freilich, wie die gemeinde, anerkannten unter dem drucke des gottesurteils der tatsachen das recht und die selbstständigkeit einer heidenverkündigung und eines heidenverkündigers auf grund des paulinischen principes; aber man wies die ausdehnung dieses principes auf die jüdischen gläubigen zurück. Nicht alle säulen wol mit gleicher entschiedenheit. Denn aus der eigentümlichen stellung, welche Paulus dem Jacobus gal. 2, 9 gegeben hat, dürfen wir schließen, dass die form des scheidungsvertrages wesentlich die forderung des Jacobus war. Aber Petrus wich wol schon hier dem folgerichtigen denken und wollen. Zwar wurde nun die scheidungseinigung eine principlose halbheit. Denn erkannte man das recht des heidenevangeliums an, so musste man auch die allgemeine warheit seines principes anerkennen. Aber man beugte sich in Jerusalem nur dem drucke des gottesurteils der tatsachen und ging nicht auf das princip zurück. Und Paulus konnte gegen diese principlosigkeit nicht auftreten. Denn solange er nur als heidenapostel, nicht als universalapostel sich bekannte

(röm. 1, 5), war der sonderungsvertrag nur die folgerung aus dem eigenen grunde, auf den er sich gestellt hatte. Da er aber nach Jerusalem gegangen war, nicht um eine scheidung von der urgemeinde und den uraposteln, sondern eine einigung mit ihnen in seine gemeinden zurückzubringen: so wird der einigungszusatz der antrag des Paulus gewesen sein. Darum war es auch Paulus, der diesen zusatz erfüllte, auf ihn in der folge sich berief.

Und es war doch die ehrfurcht des jüdischen gemütes vor der offenbarung Gottes am Sinai mit der theistischen natur des jüdischen denkens, welche die judenchristen zurückhalten musste, eine veränderung in der offenbarung des unveränderlichen Gottes anzuerkennen, die judenchristen abhalten musste, in dem kreuzestode Christi die offenbarung eines neuen, und für juden und heiden gleichen heilsgrundes anzunehmen. Und dazu gesellte sich die treue gebundenheit der jünger Jesu an die lehre des herrn. Denn auch Jesus hatte seine stellung zum gesetze Mosis nicht auf grund des kreuzestodes des Messias genommen, und deshalb die wenn auch innerliche erfüllung, nicht die aufhebung des gesetzes verkündet. Nur wer, wie Paulus, persönlich unberührt war vom geiste Jesu, wer, wie Paulus, auf dem grunde des kreuzestodes des Messias stand und die kraft und die tiefe des paulinischen denkens besaß, konnte aus der göttlichen notwendigkeit des kreuzestodes die principielle aufhebung des Mosaischen gesetzes auch für die jüdischen gläubigen folgern. Weiter war es die jahrhunderte lang genährte sittliche scheu des jüdischen gemütes vor der unreinheit des heidnischen lebens, welche den jüdischen christen hindern musste, in dem kreuzestode Christi auch die offenbarung eines neuen und für juden und heiden gleichen religiösen lebensgrundes unter aufgabe der jüdischen lebensformen anzuerkennen. Freilich diese äußern lebensformen des Mosaischen gesetzes festhalten hieß im grunde vom geiste Jesu abfallen; denn es hieß die gerechtigkeit wieder an die taterfüllung der äußern gebote, statt an die innere einigung des willens mit dem willén Gottes binden. Und deshalb haben wir das recht, wenn dieser grund für die form des vertrages geltend gemacht wurde, dem Jacobus, der persönlich unberührt war vom geiste des lebenden herrn, dies anzurechnen. Aber es gehörte doch selbst für einen jünger des herrn mit der logischen die ganze sittliche folgerichtigkeit des Paulus dazu, mit

diesen formen des gesetzes principiell zu brechen, die doch auch der herr principiell nicht aufgehoben hatte. Und so musste die frömmigkeit, wenn auch gebundenheit eines jüdischen gemütes und die reinheit, wenn auch gebundenheit eines jüdischen sinnes unfreie und enèrgische geister dazu treiben, den jüdischen gläubigen für sein religiöses tatlleben an das ganze von Gott dem juden gegebene gesetz Mosis gebunden zu erachten. Wenn auch ein judenchrist unter dem drucke des gottesurteils der tatsachen dem Paulus zugestand, dass der kreuzestod Christi für die heiden heilsgrund und lebensgrund sein möge: für den juden konnte er in der aufgabe des Mosaischen gesetzes nur einen abfall von der ihm von Gott gegebenen göttlichen heils- und lebensordnung sehen. Damit war aber eine glaubens- und lebenseinheit jüdischer und heidnischer gläubigen unmöglich, und damit war die notwendigkeit einer sonderung jüdischer und heidnischer messiasgemeinden und eine sonderung der jüdischen und heidnischen verkündigungsgebiete gefordert. Auch konnte man in Jerusalem, in Palästina, in ungemischt jüdischen gemeinden die verwirklichung eines solchen sonderungsvertrages möglich halten; außerhalb Palästinas in gemischten gemeinden musste er grade zum streite anlass geben.

War nämlich der vertrag in Jerusalem keine einigung der principien gewesen, so musste er brechen, sobald das princip zur frage kam. Das geschah nicht lange nach der sonderungseinigung in Jerusalem auf paulinischem verkündigungsgebiete in der gemischten gemeinde von Antiochia Syriens.

Als nämlich Petrus hierher gekommen war, pflog er mit aufgabe der gesetzlichen lebensformen tischgenossenschaft mit den heidnischen gläubigen. Da aber nun etliche vom Jacobus kamen, da zog er sich im stillen zurück und sonderte sich von den heidnischen paulusgläubigen ab, wie der reine von dem unreinen, aus furcht vor den männern der beschneidung. Und es heuchelten mit ihm, dem juden, auch die sämtlichen übrigen juden, so dass selbst Barnabas, der jude, fortgerissen wurde in ihre heuchelei.

Durch diese unter dem drucke der beschneidungsmänner aus Jerusalem begangene heuchelei, stand nun Petrus als ein verurteilter da. Er hatte in der ungemischt jüdischen urgemeinde in Jerusalem die gesetzlichen lebensformen im geiste Jesu beobachtet. Als er aber in die gemischte gemeinde An-

tiochiens eintrat, als er hier jüdische gläubige fand, die unter der macht des paulinischen gerechtigkeitsprincipes die gesetzlichen lebensformen aufgegeben hatten, um, wie in einheit des glaubens, so auch des lebens mit den heidnischen gläubigen zu treten: da fand auch er im geiste Jesu in sich die freiheit, die gesetzlichen lebensformen bei seite zu setzen. Denn man darf nur an die worte des Paulus sich erinnern: ich weiß und bin überzeugt in dem herrn Jesus, dass nichts unrein ist an sich selbst (röm. 14, 14), um die macht zu erkennen, unter deren einflusse Petrus jene freiheit übte. Es war der innerliche geist des herrn, der diesen jünger in der erinnerung wieder beherrschte. Aber was nun bei einem gewöhnlichen judenchristen gleichgültig gewesen wäre, bei einer persönlichkeit in der entscheidenden stellung des Petrus brachte seine tat das gemüt jener folgerichtigen judenchristen Jerusalems, die wir gal. 2 kennen gelernt haben, in aufrur. Denn Petrus war eine principielle persönlichkeit. Wurde die tat des von dem herrn und von Gott bestellten apostels der beschneidung mit stillschweigen übergangen, gutgeheißen: so wurde sie norm für alle beschnittenen gläubigen. Und was man im lebensinteresse des judentums durch die zweieinigkeit von Jerusalem hatte für immer feststellen wollen, die dauernde gebundenheit der jüdischen messiasgläubigen an die gottesoffenbarung vom Sinai und an das gesetz Mosis, grade das wurde hinfällig. Wenn wir aber erfahren, dass vor allem das gewissen des Jacobus durch die tat des Petrus verletzt wurde, so erkennen wir daraus, dass wesentlich Jacobus jenen sonderungsvertrag geformt hatte. Daher trat er nun jetzt zur rettung jenes vertrages an die spitze der folgerichtig denkenden und handelnden judenchristen Jerusalems. Von ihm wurden der art beschneidungsmänner nach Antiochien gesandt, um die tat des Petrus ungeschehen zu machen, um das judentum im christentume zu retten. Wir erfahren nur zwischen den zeilen, mit welchen gründen die abgesandten des Jacobus einen druck auf das gemüt des Petrus ausübten. Dass es gründe waren, die das gewissen des juden bezwangen, zeigt der erfolg. Denn nicht nur der jude Petrus, sondern die sämtlichen juden, die lange zeit heidnisch gelebt hatten, sondern auch der jude Barnabas, der langjährige geistesgenosse des Paulus, beugten sich unter der macht dieser gründe. Der ausdruck des Paulus aber:

er sonderte sich ab, wie der reine vom unreinen, verrät, dass Jacobus den Petrus an das gottgegebene Sinaigesetz manen ließ, durch welches Gott eine schranke aufgerichtet habe zwischen seinem volke und den heiden, zwischen reinen und unreinen. In diesem sinne hatte Jacobus den sonderungsvertrag von Jerusalem formulirt, und diesen innezuhalten forderte er jetzt vom Petrus. Zu dieser manung aber an das gottesgesetz Mosis gesellte sich wol, wenn man gal. 4, 17 erwägt, die drohung des ausschusses aus der gemeinde des Messias. Denn dies letztere war nur die notwendige folge des ersten. Und beiden, der manung und der drohung, erlag das gemüt des Petrus und erlagen die gemüter der sämtlichen juden und erlag selbst das gemüt des Barnabas. Paulus, der, wie Jacobus, folgerichtig dachte und handelte, nennt eine heuchelei, wie Petrus und die juden handelten. Nicht mit unrecht. Denn es war beim Petrus ein widerspruch mit der unter Jesu wort und tat erwachsenen freieren überzeugung von der gleichgültigkeit der gesetzlich jüdischen lebensformen; es war bei den jüdischen gläubigen Antiochiens und beim Barnabas noch dazu ein widerspruch mit einem jare lang geübten verhalten. Und doch war es in diesen allen nur der sieg eines noch schwachen gewissens und gebundenen gemütes mit der angst vor der ganzen freiheit über ein nicht principiell gefestigtes bewusstsein. Der sieg des Jacobus aber war die macht einer geschlossenen überzeugung und eines geschlossenen charakters über die halbheit.

Doch nun konnte auch Paulus nicht zu dem schweigen, was Petrus unter dem drucke der Jerusalemiten in seiner gemeinde getan, und was nach dem beispiele des Petrus von den jüdischen gliedern seiner gemeinde und vom Barnabas gehandelt war. Denn die wiederaufrichtung der jüdischen lebensformen von seiten des Jacobus, der Jerusalemiten, des Petrus war für Paulus principiell das bekenntnis dessen, dass nur in der taterfüllung der lebensformen des Mosaischen gesetzes die gerechtigkeit des menschen vollendet, die verwerfung dessen, dass in dem glauben allein an Christum die gerechtigkeit des menschen gesichert sei. Und da bei dem widerspruche des evangeliums des Paulus mit dem der urapostel so leicht auch in seinen eigenen gemeinden das misstrauen gegen die warheit seiner verkündigung und die göttlichkeit seines aposteltums erwachte: so waren auch für die

heidnischen gläubigen seiner gemeinden Petrus, Jacobus, die Jerusalemiten von entscheidendem gewichte. Das musste den Paulus zwingen wider den Petrus aufzustehen, wenn das verhalten desselben anscheinend auch nur ein rückgang auf den Jerusalemischen vertrag war. Man sieht, das leben trieb über die principlose halbheit jenes vertrages hinaus; man erkennt aber auch, dass Paulus das Jerusalemische abkommen von den uraposteln nur hingenommen hatte, weil er ein anderes, als die einigung der liebe, von ihnen nicht hatte erreichen können.

Als daher Paulus sah, dass die jüdischen gläubigen nicht aufrecht fest auf die warheit des evangeliums hin ihre schritte richteten, sondern herüber und hinüber schwankend hinkten zwischen evangelium und gesetz, da trat er dem Petrus vor der ganzen gemeinde entgegen.

Mit der verwunderung über den widerspruch in dem handeln des Petrus, dass er einmal als jude heidnisch gelebt und doch wieder die heiden genötigt hatte jüdisch zu leben, begann Paulus seinen angriff. Er deutet damit zugleich an, was er beweisen will, den widerspruch der wiederaufrichtung der gesetzlichen lebensformen zum zwecke der gerechtigkeit mit „der warheit des evangeliums“.

Zum beweis dessen ging Paulus hier in Antiochien auf das princip zurück, auf die frage, ob das gesetzliche tatleben des gläubigen notwendig sei zur gerechterklärung von seiten Gottes oder nicht. Er zeigte zunächst den jüdischen gläubigen in der person des Petrus, wie die logik ihrer eigenen tat, dass sie als juden gläubig geworden seien an Jesum Christum, sie auf den boden seines principes der gerechtigkeit aus dem glauben allein hinfüre. Damit hatte Paulus den judenchristen Petrus zur klarheit des bewusstseins über sein eigenes tun, über grund und folge seines glaubens an Jesum Christum verholfen und hatte in der sicherstellung des principes des evangeliums den grund zur entscheidung der in Antiochia mit dem tun des Petrus entstandenen frage gelegt. Diese frage aber, an dem heidnischen leben der pauluschristen und auch des Petrus in Antiochien aufgegangen, war die, ob das tatleben zunächst der jüdischen, dann aller gläubigen wieder an die normen des Mosaischen gesetzes zur gerechtigkeit gebunden werden müsse. Und die Jerusalemiten hatten die frage in diesem sinne bejaht.

Denn auf dem boden des paulinischen principes war ihnen an dem leben der pauluschristen eine ungentige und eine einseitigkeit dieses paulinischen principes aufgegangen. Die objective heilsgerechtigkeit der glaubensgerechtigkeit hatte nicht die subjective lebensgerechtigkeit zur folge. Und diese war für das judenchristliche bewusstsein entscheidend geblieben. Der paulinische judenchrist, während er die gerechtigkeit in Christo erstrebte, war in seinem tatileben gleichfalls, wie der heide, als sündler erfahren. Und wenn nun doch der glaube an Christum die sündige lebenstat noch nicht aufhebt: so war für das jüdische bewusstsein des judenchristen, welches die gerechtigkeit noch immer nur als die subjective der eigenen taterfüllung des göttlichen willens im gesetzte kannte und anerkannte, grade dies zusammen von streben nach gerechtigkeit aus dem glauben an Christum und von sündiger lebenstat, wie es auf dem boden des paulinischen principes stattfindet, ein unüberwindlicher anstoß und ein unerträgliches ärgernis geworden. Daher war er, um diesem zu entgehen, im glauben wieder auf den boden des gesetzes zurückgetreten, damit der gläubige durch taterfüllung des gesetzes die tat der sünde hebe und die lebensgerechtigkeit der tat gewinne. Aus dem principe des Paulus aber hatte er die folgerung gezogen, dass eine gerechtigkeit aus glauben allein mit aufhebung des gesetzes die schranke wider die sünde aufhebe und Christus, den beseitiger des gesetzes, zum entfesseler der sünde mache. Gerade also in den gemischten gemeinden des Paulus auf dem boden des paulinischen principes von der gerechtigkeit aus dem glauben war dem judenchristen, der noch eine subjective gerechtigkeit forderte, die notwendigkeit zum bewusstsein gekommen, das gesetz des tuns festzuhalten, um die gerechtigkeit der tat nicht zu verlieren.

Man muss freilich, um diesen vorgang in Antiochien und diesen kampf des judenchristlichen mit dem paulinischen bewusstsein zu begreifen, sich klar machen, dass die judenchristen auch den judaismus, die äußeren lebensformen des Mosaischen gesetzes, ebenso gut, als die ethischen gebote, als geoffenbartes gottesgesetz geltend machten, dass eine scheidung zwischen ethischen und ritualen geboten durch eine materielle kritik des gesetzes in ihrem bewusstsein nicht sich vollzogen hatte, dass also das heidnisch leben ihnen eine sünde, ἀμαρτία, ein objectiver

widerspruch mit dem willen Gottes im gesetz, das jüdisch leben aber eine notwendige forderung der gerechtigkeit geblieben war. Und man muss sich ebenfalls klar machen, dass in dieser anschauung Paulus mit den judenchristen hier wenigstens auf demselben boden steht oder sich stellt (röm. 14, 14), dass er dieselben also nicht durch eine materielle kritik des gesetzes und des judaismus, sondern durch eine formelle kritik des gesetzes widerlegt, nach welcher das Mosaische gesetz als gesetz nicht im stande sei die gerechtigkeit zu vermitteln.

Es war aber mit dieser folgerung der judenchristen nur der vorwurf erhoben, den das jüdische, das gesetzliche, das sittliche bewusstsein von jeher gegen das religiöse princip des paulinischen evangeliums und gegen die gerechtigkeit aus dem glauben allein erhoben hat (cf. gal. 5, 13. röm. 6, 1ff. 15ff.). Paulus stellte nun die folgerung der judenchristen aus ihrer erfahrung des sündigen tatlens der pauluschristen auf dem boden des paulinischen principes sich selber gegenüber, um sie zu widerlegen. Wenn wir jüdische christen — so fragt er den judenchristen Petrus — während wir gerechtfertigt zu werden strebten in Christus, gleichfalls, wie die heiden, als sündige erfunden wurden: so ist ja also Christus der sündigkeit förderer?

Aber diese folgerung konnte doch von den judenchristen nur unter der voraussetzung gezogen werden, dass auch im glauben noch die lebensgerechtigkeit der tat notwendig und das gesetz mit seiner taterfüllung der notwendige grund dieser gerechtigkeit sei. Aber diese voraussetzung ist auf dem boden des paulinischen principes irrig. Und darum zeigt Paulus die unwarheit der folgerung an dem irrthume der voraussetzung, unter welcher sie auf dem boden seines principes aus der erfahrung der noch bestehenden tatsünden der pauluschristen gezogen ist.

Paulus stellte sich nämlich auf den boden der voraussetzung des judenchristen und begründete zunächst die abwehr der consequenz des judenchristen durch den aufweis, dass eben aus dieser voraussetzung bei jener erfahrung des sündigen tatlens der christusgläubigen eine ganz andere consequenz folge. Denn wenn ich, heißt es, was ich auflöste, als ich gläubig wurde — die gerechtigkeit aus gesetzestat —, das wieder aufbaue: so mache ich mich (in meinem tatlens nicht aus einem sündigen

zu einem gerechten, sondern ich mache mich nur, den one gesetz objectiv sündigen) selber zu einem subjectiv bewussten gesetzes-übertreter. So verkehrt ist das tun der judenchristen und die voraussetzung, aus welcher sie wider den Paulus ihre irreligiöse consequenz gezogen haben. Dagegen ist nun Paulus durch den glauben an Jesum Christum, dessen paulinisches wesen die judenchristen allerdings nicht erfassten, in ein ganz neues lebens-verhältnis getreten, in welchem von jener consequenz der judenchristen keine rede ist. Denn, durch den glauben in lebens-gemeinschaft mit dem kreuzestoten Christus stehend, ist er einerseits, wie dieser, jedem leben für ein gesetz und für die sünde abgestorben, um für Gott zu leben, wie ein solches leben durch das sein und wirken Christi, des geistes Gottes, in ihm verwirklicht wird; was er aber daneben noch im fleische und in der sünde lebt, das lebt er nun nicht etwa von neuem, wie der judenchrist, für eine wiederaufgebaute gesetzesgerechtigkeit, sondern im glauben lebt ers an den, der sich für ihn und zur süne seiner sünde in den tod dahin gegeben hat. Denn wollte er für sein sündiges leben, das er im fleische auch als gläubiger noch lebt, gesetzesgerechtigkeit wieder aufrichten, wie der judenchrist, so würde er die gnadentat Gottes zu nichte machen, die im kreuze Christi eben zur vergebung der sünde wirklich geworden sei. Zu einem so irreligiösen vernichten der von Gott als notwendig gesetzten heilstatsache des kreuzes Christi zu einer vergebung der sünde treibe das tun der judaisten, für das tatileben der gläubigen das gesetz und seine gerechtigkeit wieder aufzubauen. Denn wenn aus einem gesetzte gerechtigkeit, so sei Christus zum überflusse gestorben.

Das war das ergebnis des zusammenstoßes der principien des judaistisch gewordenen judenchristentums und des paulinischen evangeliums in Antiochien. Und dieser zusammenstoß der principien war in wirklichkeit viel entscheidungsvoller, als die principlose einigung in Jerusalem, und seine bedeutung ist bisher nur durch die ungeschichtliche darstellung der Apostelgeschichte in schweigen gehüllt. An dem widerspruche aber der beiden folgerungen, welche die judaisten aus dem principe des Paulus gezogen hatten, Paulus aus dem principe der judaisten zog, muss man die kluft messen, welche jetzt zwischen dem judaistischen evangelium und dem des Paulus mit klarem bewusstsein

aufgerissen war. Und damit tritt überhaupt der erfolg zu tage, den die verkündigung des Paulus innerhalb der entwicklung des urchristlichen bewusstseins bis jetzt gehabt hatte. Der mit bewusstsein vollzogene, principieller bruch des Paulus mit dem gesetze Mosis und seiner gerechtigkeit und mit dem judentume zwang auch die jerusalemische gemeinde zu einer bewussten und principiellen stellung in dieser frage vom verhältnisse des glaubens an Jesum als Messias zum gesetzlichen judentum. Bei dem ersten besuche des Paulus in Jerusalem hatte sich die urgemeinde noch naiv verhalten. Aber durch die verkündigung und gemeindeschöpfung des Paulus während seiner ersten missionsreise ward die urgemeinde aus dieser unbefangenheit herausgerissen. Doch glaubte bei dem zweiten besuche des Paulus in Jerusalem die urgemeinde noch durch umgehung des principis die frage auf grund einer sonderung der jüdischen und heidnischen gläubigen lösen zu können. Aber grade die principlose einigung in Jerusalem ward in Antiochien zu einem principiellen zwiespalte. Denn als Paulus auf das princip zurückging, da ergab sich aus der einigungssonderung in Jerusalem die sonderung der einigung. Jetzt trat die messiasgemeinde Jerusalems mit bewusstsein und principiell in die schranken des gesetzes Mosis zurück und von nun bis zum tode des Paulus herrscht kampf zwischen ihm und dem judaistisch gewordenen teile der urgemeinde, ein kampf, den Paulus nur noch einmal, aber vergebens, zum frieden zu wenden suchte.

Denn diese klärung der principien in Antiochien blieb nicht ohne rückwirkung auf den kampf und die kämpfenden. Vor allem auf die Jerusalemiten. Hatten Petrus und der freie geist Jesu ursprünglich in Jerusalem die herrschaft gehabt, hatten unter der wirkung des gegensatzes gegen das evangelium des Paulus und sein aposteltum seit seiner ersten missionsreise der von Jesu freiheit unberührte geist des Jakobus und seiner anhänger allmählich ein Übergewicht gewonnen (gal. 2, 9), so treten nun seit der stunde, da Petrus sich schwach gezeigt, Jakobus und mit ihm sein gesetzesgeist und sein gesetzeseifer unter abfall vom geiste Jesu die herrschaft in Jerusalem an. Zwar ging der freiere geist des Petrus nicht unter. Wir dürfen auf das dasein eines petrinischen, milderen judenchristentums aus dem bestehen der Kephaspartei in der gemischten gemeinde Korinths schließen. Aber in Jerusalem verlor er die macht. Und damit zog hier die

reaktion des jüdischen geistes gegen den geist Jesu ihre folgerungen weiter und weiter nach rückwärts. Der kampf aber gegen den Paulus von seiten der jüdisch-christlichen reaktionäre in Jerusalem ward principieller, leidenschaftlicher. Und ausgedehnter. Seit Paulus in Antiochien wider den Petrus und wider den Jakobus und die männer aus der beschneidung aufgestanden war, müssen diese den sonderungsvertrag von Jerusalem für zerrissen erachtet haben. Denn sie verfolgen den Paulus jetzt auch hinein in die gemeinden der heiden, wie in Galatien, Korinth, und werden überall die werkzeuge seines schicksals.

Aber auch auf den Paulus wirkte der auftritt in Antiochia zurück. Zwar konnte die freiheit seines bewusstseins durch die klärung der principien nicht freier werden. Aber der eifergeist seines gemütes ward wider die gegner auf jare hin brennender, härter, ungerechter. Wir sehen das aus seinen urteilen über sie in den briefen an die Galater, Korinther. Paulus konnte nie sinn haben für ein geschichtliches recht seiner gegner. Damit hätte er sein evangelium und sich aufgegeben. Aber er hat nun auch bis zum Römerbriefe hin kein auge mehr für ihre irrende schwäche, nur noch empfindung für ihren bösen willen. Und hatten ihn in Antiochien die sämtlichen juden, hatte ihn selbst sein jüdischer arbeitsgenosse durch vierzehn jare hindurch im stiche gelassen: so wandte er sich jetzt, halb notgedrungen, mit größerer entschiedenheit nur den heiden zu, und suchte auf einer zweiten missionsreise weiter und weiter von Jerusalem, vom oriente weg mit neuen gefärten ein neues arbeitsfeld.

Das ist die vorgeschichte der briefe an die Galater, Korinther, Römer. Sie hat das verhältnis des judenchristentums der urgemeinde und ihrer apostel und säulen zum Paulus bis zur zweiten missionsreise desselben dargestellt und damit die lage gezeichnet, aus welcher jene briefe ihr geschichtliches verständnis empfangen.

---

Das  
sendschreiben des Paulus  
an die  
gemeinden Galatiens.



# I. Einleitung.

---

## 1. Wonsitz und volkstum der Galater.

Der brief mit der altkirchlichen überschrift προς Γαλατας ist von Paulus (5, 2) an die „gemeinden Galatiens“ gerichtet (1, 2. 1 kor. 16, 1).

Gegen die ansicht, dass wonsitz dieser Galatischen gemeinden die „Galatische landschaft“ gewesen sei (act. 16, 6. 18, 23), haben nach dem vorgange früherer besonders wieder Thiersch, Renan, Hausrath zur geltung zu bringen gesucht, dass jener wonsitz in der Römischen provinz Galatien gesucht werden müsse und zwar in den von Paulus nach der darstellung der Apostelgeschichte (cap. 13. 14) auf der ersten missionsreise gestifteten gemeinden von Antiochia Pisidiens, Ikonium, Lystra und Derbe in Lykaonien. Und Hausrath hat die gründe für diese meinung treffend zusammengestellt (N. Ztgesch. III, 2 p. 135 anm.).

Man beruft sich zuerst auf die gewonheit des Paulus, streng an die officiellen geographischen und ethnographischen bezeichnungen des Römischen reiches sich zu halten (1 thess. 2, 14. 1, 7. gal. 1, 21 (1 17?) 2 kor. 9, 2. 11, 9. 10. 1, 8). Deshalb sei auch hier 1, 2, wie 1 kor. 16, 1, die Römische provinz Galatien gemeint.

Dadurch wäre die geographische möglichkeit gegeben, die „gemeinden Galatiens“ auf jene im süden der provinz gelegenen, während der ersten missionsreise gestifteten gemeinden act. 13. 14 zu beziehen. Aber gerechtfertigt wäre damit kaum,

dass Paulus auch die einwohner dieser gegend *Γαλαται* nennt (3, 1) „da nur die Kelten im sog. Galaticus von rechts wegen auf diesen namen anspruch hatten“. (Auch Hausrath l. l.). Und gerechtfertigt ist nicht ein anderes. Paulus erzählt gal. 1, 21 seine erste missionsreise habe ihn in „die gegenden Syriens und Kilikiens“ geführt. Nun könnte allerdings mit dieser angabe nur das erste gebiet der vierzehnjährigen wirksamkeit des Paulus bezeichnet sein; von hier habe er sich in den stüden der provinz Galatien begeben, wie act. cp. 13. 14 beweise. Aber wäre es bewusstsein des Paulus gewesen, es habe die erste missionsreise ihn zu den Galatischen gemeinden geführt, so bliebe doch räthselhaft, dass er in dem brieфе an die Galater dies nicht 1, 21 durch den zusatz: *καὶ τῆς Γαλατίας* angedeutet hätte. Denn er will offenbar angeben, wo er sich während dieser ersten missionsreise fern von Jerusalem aufgehalten habe. Und dieser grund gewinnt mehr gewicht, wenn die verhandlung gal. cap. 2 grade in betreff der Galatischen gemeinden geführt sein soll. Da in dem geistigen entwurfe des briefes der abschnitt 1, 11 — 2, 21 eine einheit bildet, die im bewusstsein des Paulus in ihrem zusammenhange ihre form gewann; da bei dem *ἐπειτα* 1, 21 das *ἐπειτα* 2, 1 ihm schon vorschwebte: so bliebe unerklärlich, wie Paulus, wenn die verhandlung in Jerusalem sich auch auf die Galatischen gemeinden bezog, dies nicht durch den zusatz: *καὶ τῆς Γαλατίας* 1, 21 vorbereitet hätte. Nach der darstellung des Paulus muss man annehmen, dass die erste missionstätigkeit nur in den „gegenden Syriens und Kilikiens“ stattgefunden habe. Und selbst die Apostelgeschichte scheint dies gegen ihre eigene darstellung cap. 13. 14 durch 15, 23 zu bestätigen.

Man beruft sich zweitens auf den sprachgebrauch des N. T. und zwar (bei der unbestimmtheit vom 2 tim. 4, 10) auf 1 petr. 1, 1 in diesem „von einem pauliner zur zeit Trajans“ verfassten brieфе. Aber für die beweiskraft dieser stelle muss der entgegenstehende sprachgebrauch der Apostelgeschichte 16, 6. 18, 23 erst entkräftet werden. Denn diese denkt hier nicht an die provinz Galatien. Zum zweck dieser entkräftung weist man darauf hin, dass act. 16, 6 die gründung Galatischer gemeinden in der Galatischen landschaft nicht behauptet und also geleugnet werde. Nähme man aber an, Paulus habe bei der durchwanderung der Galatischen landschaft 16, 6 auf der sog. zweiten missions-

reise die „gemeinden Galatiens“ gestiftet, so würde sein erneuter besuch, nach welchem er den Galaterbrief schrieb (gal. 4, 13), act. 18, 23 und ins jar 56 fallen. Nun war aber Paulus im jare 56 laut 18, 22 schon dreimal (?) in Jerusalem gewesen, während er nach der ausdrücklichen versicherung gal. 2, 1 erst zweimal dort war, als er den Galaterbrief verfasste. Wer also diesen brief auf die gemeinden in der Galatischen landschaft beziehe, müsse die act. 18, 22 erzählte reise nach Jerusalem streichen, da der Galaterbrief nichts von ihr wisse. Es sei aber bare willkür in act. 16, 6 die stiftung von gemeinden zu verlegen, wenn die Apostelgeschichte nichts davon erzäle, und wieder eine reise nach Jerusalem zu löschen, von der sie ausdrücklich berichte. Vielmehr müssten wir den Galaterbrief auf die zur zeit der ersten missionsreise gestifteten gemeinden beziehen. Nur dann könne Paulus diese zum zweiten male besucht haben, ehe er selbst zum dritten male in Jerusalem war.

Aber diese berufung auf die Apostelgeschichte irrt und beirrt. Auch wenn man die stiftung der gemeinden Galatiens in die erste missionsreise des Paulus vor act. 15, den brief an die Galater nach act. 15 aber vor act. 18, 22 verlegt, war Paulus im widerspruche mit dem Galaterbriefe schon dreimal in Jerusalem, bevor er den brief schrieb (act. 9, 26. 11, 30 und 12, 25. 15, 4). Man ist also immer gezwungen eine jerusalemische reise des Paulus zu streichen (act. 11, 30) und hat keinen grund, auf eine reise act. 18, 22 schlüsse zu bauen. Im gegenteil, wenn man in der Apostelgeschichte die jerusalemischen reisen des Paulus festhält, welche vom Galaterbriefe bezeugt werden (act. 9, 26 c. gal. 1, 18; act. 15 c. gal. 2) und nun die stiftung der gemeinden Galatiens in act. 16, 6, den brief nach act. 18, 23 verlegt: so war Paulus in übereinstimmung mit dem Galaterbriefe zweimal in Jerusalem, bevor er den brief an die Galater schrieb.

Dass aber der verfasser der Apostelgeschichte act. 16, 6 die stiftung von gemeinden in der Galatischen landschaft nicht erzählt, steht im zusammenhange mit der anschauung von der entwicklung der apostelzeit, welche er vielleicht hatte und zur geltung bringen wollte. In übereinstimmung mit dem Galaterbriefe lässt er die frage nach der beschneidung der heidengläubigen aus der ersten missionstätigkeit des Paulus entstehen und auf der zusammenkunft in Jerusalem entschieden werden.

Aber nach dem beschlusse hier ist ihm diese frage abgeschlossen Ueber den entscheidenden auftritt in Antiochien gal. 2, 11. schweigt die Apostelgeschichte und schweigt damit über die folgen dieses auftritts, dass der leidenschaftliche kampf des in Jerusalem durch Jakobus zur geltung gekommenen judaistischen judenchristentumes wider den Paulus und sein evangelium mit ihm erst beginnt. Sie schafft damit eine geschichte, die dem Galaterbriefe widerspricht. Denn dieser setzt auch nach act. 15 die forderung der beschneidung von seiten der judaisten voraus. Und auch Hausrath gesteht zu, dass ein erneuerter angriff auf beschneidung der heidengläubigen in Galatien gemacht sei (l. l. III, 2, 174). Aber die Apostelgeschichte kann nun die gründung von gemeinden, in denen die frage um die beschneidung der heidengläubigen auch nach dem vertrage von Jerusalem einen so harten kampf zwischen Paulus und den judaisten aus Jerusalem erregte, und die geschichte dieser gemeinden nach act. 15 nicht mehr ausführlicher erzählen, one das ganze geschichtsbild des urchristentums, welches sie zur geltung bringen will, zu zerstören.

So ist es vergeblich, den beweisgrund der Apostelgeschichte für die stiftung der gemeinden Galatiens um act. 16, 6, für die abfassung des briefes an die Galater nach act. 18, 23 durch deutung der Apostelgeschichte zu entkräften.

Aber man beruft sich drittens auf gal. 2, 5, auf das διαμεινν προς υμας, als beweis dafür, dass die gemeinden Galatiens zur zeit der verhandlungen in Jerusalem schon gegründet waren. Wäre freilich diese beziehung des προς υμας nur auf die Galater exegetisch richtig und notwendig, so wäre dieser beweis schlagend (Hausrath l. l. III, 2, 156 anm.). Da aber diese beziehung weder richtig noch notwendig ist (cf. unten anm. 21 zum brieft), so trifft dieser schlag nicht.

Nun beruft man sich viertens auf den inhalt des Galaterbriefs. Dieser deute auf die gemeinden der provincia Galatiae, die Paulus mit dem Barnabas auf der ersten missionsreise besucht habe. Das ganze thema drehe sich um den streit, der in betreff der auf der ersten missionsreise von Paulus und Barnabas bekehrten heiden ausgebrochen sei. Die erste reise habe aber nur im süden der provincia Galatiae (act. 13. 14) sich bewegt, nicht im Galaticus. Dieser grund wäre beweisend, wenn das

geschichtsbild der Apostelgeschichte richtig wäre, dass nach act. 15 der judaismus die forderung der beschneidung der heidengläubigen für immer aufgegeben hätte. Da der Galaterbrief die unrichtigkeit dieses bildes beweist und auch zugestanden wird, dass nach act. 15 die Galater noch „aufs neue bedrängt“ wurden, so ist auch dieser grund beweisunkräftig.

Aber man behauptet fünftens, der Galaterbrief setze die bekanntschaft der leser mit Barnabas voraus. Die reise durch den Galaticus habe aber erst nach der trennung vom Barnabas stattgefunden (act. 15, 39 cf. 16, 6). Die angeblichen christen in der Γαλ. χώρα haben also den Barnabas nicht gekannt und man sehe nicht ein, warum ihnen Paulus mitteile, auch Barnabas habe sich von der heuchelei der judenchristen fortreißen lassen. Aber es setzt doch der brief keine persönliche bekanntschaft der Galater mit dem Barnabas. Und wir sind mit den verhältnissen viel zu wenig bekannt, um behaupten zu dürfen, Paulus habe eine persönliche bekanntschaft der Galater mit dem Barnabas keinen grund gehabt, von seiner heuchelei zu ihnen zu reden. Wenn nun die zuletzt in Galatien aufgetretenen judaistischen verstörer den abfall der sämtlichen jüdischen pauluschristen in Antiochien, ja selbst des jarelangen jüdischen arbeitsgenossen Barnabas vom Paulus (gal. 2, 13) wider den Paulus geltend gemacht hätten?

Eben so wenig trifft der sechste grund, die unwarscheinlichkeit, dass etwaige gemeinden im Galaticus jenseits des kleinasiatischen hochlandes in so regem verkehre mit Antiochien und Jerusalem sollen gestanden haben. Denn von einem regen verkehre zwischen der Galatischen landschaft und Antiochien und Jerusalem spricht der Galaterbrief nicht. Er setzt nur ein zweimaliges auftreten von judaisten und wol aus Jerusalem innerhalb dreier jare. Da aber in den städten der Galatischen landschaft, in Ancyra, Tavium, Pessinus, juden in anzahl lebten, die mit Jerusalem in verkehr standen, so hat ein solches auftreten von judaisten aus Jerusalem in der Galatischen landschaft nichts unerklärliches.

Endlich meint man, es sei unrätlich, ein dokument von solcher wichtigkeit, wie den Galaterbrief, der die adressaten als das streitobjekt der ganzen kirche zeige, auf eine lediglich unbekannte größe zu beziehen; gemeinden, die zu einer solchen

fehde anlass gegeben, hätten dem gedächtnisse der kirche nicht in einer solchen weise entfallen können, dass auch lediglich keine erinnerung an sie übrig blieb. Aber die erinnerung der kirche an die gemeinden Galatiens beweisen act. 16, 6. 18, 23. 1 petri 1, 1. 2 tim. 4, 10, da ja die letzteren stellen eine beziehung auf gemeinden auch in der Galatischen landschaft nicht ausschließen. Und es ist doch nicht unerklärlich, dass diese auf dem boden eines fremdartigen volkstums erwachsenen Galatischen gemeinden im entlegenen nordosten, als das leben des christlichen geistes mehr und mehr gegen westen sich zog, keinen einfluss auf die entwicklung des christlichen bewusstseins und lebens ausübten, und deshalb aus dem leben und bewusstsein der kirche sich verloren.

Aber wenn nun die annahme, unter den gemeinden Galatiens seien die auf der ersten missionsreise des Paulus nach der darstellung der Apostelgeschichte cap. 13—14 im süden der provinz Galatiens gestifteten gemeinden zu verstehen, durch alle diese gründe nicht warscheinlich gemacht werden kann: so begründet umgekehrt diese annahme eine lage, durch welche die darstellung des Galaterbriefes unerklärlich wird. Denn nach dieser annahme waren es doch grade auch die gemeinden Galatiens des paulinischen briefes, in denen von den lügenbrüdern die selbständigkeit des Paulus und seines evangeliums bekämpft, über deren beschneidung oder nicht-beschneidung in Jerusalem verhandelt und entschieden wurde, es waren doch auch grade diese gemeinden Galatiens, welche ein unmittelbares lebensinteresse an der verhandlung und entscheidung in Jerusalem hatten. Wir müssen also annehmen, dass Paulus diesen gemeinden nach der verhandlung in Jerusalem den ausgang derselben schriftlich oder mündlich, dass er wenigstens bei seiner persönlichen anwesenheit nach jener verhandlung den gemeinden das ergebnis derselben mündlich mitgeteilt habe. (act. 15, 23.) Wie wollen wir aber mit dieser notwendigen annahme die darstellung gal. cap. 2 vereinigen, nach deren form Paulus hier zum ersten male einen bericht über jene Jerusalemischen verhandlungen gibt? Denn selbst angenommen, Paulus habe grund gehabt, was er den gemeinden mündlich berichtet hatte, noch einmal schriftlich zu wiederholen, so hätte sich ihm doch eine von seinen gebräuchlichen formeln: *καθως προειπον* oder *οιδατε δε* — aufdrängen müssen zum aus-

drucke dafür, dass er den Galatern noch einmal schriftlich mitteile, was er mündlich ihnen schon ausgesprochen habe. Und ebenso müssten wir doch erwarten, dass da, wo die judaisten nun von neuem auf die beschneidung der Galater würden gedrängt haben etwa grade unter anrufung einer bedeutenden autorität aus der urgemeinde in Jerusalem (gal. 5, 10), Paulus dieselben auf die verhandlung von Jerusalem verwiesen und den Galatern das unrecht jenes drängens aus der verhandlung von Jerusalem bewiesen hätte. Dass dies in dem sendbriefe nicht geschieht, dass nach seiner darstellungsform die Galater vielmehr durch diesen brief vom Paulus zum ersten male jene verhandlungen in Jerusalem erfahren, ist ein unumstößlicher beweis, dass die gemeinden Galatiens nicht während der ersten missionsreise, dass sie erst nach gal. 2 und act. 15 gestiftet worden sind. Ja um inhalt und form des briefes zu begreifen, sind wir sogar zu der annahme gezwungen, dass, obwol die verhandlungen in Jerusalem voraufgegangen waren, Paulus selbst noch bei seiner zweiten, dem briefe vorangegangenen persönlichen anwesenheit, wo der judaismus schon in die gemeinde gedrunken war (1, 9) keine ursache gehabt oder genommen hatte, sein bisheriges verhältnis zu der gemeinde Jerusalems und ihren leitern ausführlicher zu berichten, weil er das lebensinteresse der Galatischen gemeinden noch nicht berührt hatte. Diese annahme fordert freilich die beiden andern, dass Paulus überhaupt nicht von sich aus, sondern nur durch andere gezwungen über sein verhältnis, über seinen kampf mit dem judaismus zu den heiden redete, und dass der entscheidende angriff der judaisten auf den Paulus und sein evangelium erst nach seiner zweiten persönlichen anwesenheit bei den Galatern erfolgte. Aber die erste annahme ist eine natürliche. Trotz der unbedingten selbstgewissheit des Paulus von der ihm zu teil gewordenen göttlichen offenbarung und der warheit seines evangeliums konnte ihm doch nach den erfahrungen der ersten missionsreise gefühl und bewusstsein der schwierigkeit nicht fehlen, andere und die heiden von der warheit und dem recht seiner selbstgewissheit gegen den widerspruch der judaisten zu überzeugen. Er musste sich deshalb immer gedrunken fühlen, auseinandersetzungen über sein verhältnis zu den judaisten und seinen kampf mit ihnen möglichst von dem bewusstsein seiner heidengemeinden fern zu halten, da sie nur misstrauen in ihn

und sein evangelium säen konnten. Und auch die andere annahme entspricht dem inhalte des Galaterbriefes. Man darf wol annehmen, dass die gründe der judaisten gegen den Paulus und sein evangelium, welche dieser in dem briefe bekämpft, erst nach seiner zweiten anwesenheit und zwar mit berückender überredung und unterstützt durch das ansehn einer überwiegenden persönlichkeits geltend gemacht waren (3, 1. 5, 8. 10). Denn nur dadurch erklärt sich, dass die Galater so rasch dem evangelium der judaisten sich zugeneigt hatten (gal. 1, 6).

So kann denn der Galaterbrief nach inhalt und form nur unter der annahme begriffen werden, dass die gemeinden Galatiens nicht gegenstand der verhandlungen in Jerusalem gal. 2 gewesen und nicht auf der ersten missionsreise vor act. 15 gestiftet sind <sup>1)</sup>. Und damit fällt jeder grund, die stiftung der gemeinden Galatiens nicht in act. 16, 6 zu verlegen und die wonsitze der Galater nicht in der Galatischen landschaft zu suchen.

Hier saßen nun zur zeit des Paulus drei in sprache, sitte, lebensordnung gleiche völkerschaften, abgesprengte glieder einer westöstlichen heerfahrt nordwärts der Alpen wonender völker, welche die alten früher unter dem namen Κελτοι, nach späterer form Γαλαται zusammenfassten. Und zwar saßen in der mitte die Τεκτοσαγες mit der hauptstadt Ancyra, der metropole Galatiens, im westen die Τολιστοβωγοι mit der hauptstadt Pessinus, im osten die Τροχμοι mit der hauptstadt Tavium. Unter Römischer oberherrschaft standen diese volksstämme in enger politischer gemeinschaft und bildeten ein κοινον Γαλατων, commune Galatiae. Es stimmt dies gut mit der encyclischen form des sendschreibens (gal. 1, 2. Cf. über diese völkerschaften und diese verhältnisse die commentare und Marquardt, röm. statsaltr. I, 200, 206).

Der ältere streit, ob diese Γαλαται Kelten im engeren sinne oder Germanen gewesen seien, ist in neuerer zeit wieder leb-

---

<sup>1)</sup> Anders würde die frage sich stellen, wenn grund zu der annahme wäre, die gemeindestiftungen act. 13. 14 wären durch Paulus auf der zweiten missionsreise erfolgt, wären von Lukas in die erste verlegt. Dann würde der widerspruch des Galaterbriefes fallen. Und die sonderbare darstellung der Apostelgeschichte von der ersten missionsreise widerspricht allerdings dem bilde, welches wir nach dem Galaterbriefe von derselben uns entwerfen müssen und widerspricht anscheinend der Apostelgeschichte selbst (15, 23).

haft geführt. Auf grund der forschungen vornehmlich des französischen G. Perrot hat Grimm das keltische volkstum der Galater nachzuweisen versucht. (st. u. kr. 76, 2, 199 sqq.) Dieser nachweis aber hat die untersuchung von Wieseler hervorgerufen: die deutsche nationalität der kleinasiatischen Galater. 1877. Hier sind die entscheidenden tatsachen mit sorgfalt zusammengestellt, mit scharfsinn beurteilt. Darnach scheint die deutsche nationalität der Galater entschieden. Diese Galater waren die ersten Germanen, welche von dem evangelium vom Christus berührt wurden.

## 2. Die stiftung der gemeinden Galatiens.

Paulus hatte durch die verkündigung des evangeliums die Galatischen gemeinden gegründet (4, 12—20. 1, 8. 9). Nun war derselbe vor seinem sendschreiben zweimal persönlich in Galatien (4, 13. act. 16, 6. 18, 23) und zwar fand er bei seinem zweiten besuche die gemeinden durch judaistische bearbeitung schon gestört. Nur dadurch erklären sich stellen des briefes, wie 1, 9. 5, 3. 4, 16. 18. 19. So wird denn 4, 13 die erste anwesenheit und die gründung der gemeinden durch mündliche predigt berichten. Nach den früheren ausföhrungen fällt diese gründung nach der verhandlung in Jerusalem gal. 2 und in die sog. zweite missionsreise, welche Paulus wol im frühjare 53 nach dem vorfalle in Antiochien gal. 2, 11 unternahm (apg. 15, 35. 36 sqq.).

Und daraus erklärt sich wenigstens, was mit recht befremdet, dass Paulus soweit nordwärts und jenseits des kleinasiatischen hochlandes verkündete. Aber durch den sonderungsvertrag von Jerusalem war er auf die heiden allein hingewiesen und durch das ereignis in Antiochien war er von den jüden im stiche gelassen. Das drängte ihn auf ein neues, von seinen früheren gründungen entferntes, rein heidnisches arbeitsfeld. Und man darf annehmen, dass durch die entscheidung in Antiochien Paulus auf eine zeit lang auch in wirklichkeit nur heiden das evangelium verkündete (cf. act. 18, 5. 6). Uebrigens nach richtiger erklärang von gal. 4, 13 hatte Paulus nicht den vorbedachten willen in Galatien zu predigen; aber „eine schwäche des fleisches“, die nach der darstellung von 4, 13 wol den 2 kor. 12, 7 sqq. geschilderten zuständen änlich war, gab ihm den anlass zur predigt.

Nach klaren stellen des briefes wandte sich Paulus in Galatien nur an heiden. Die glieder der gemeinden waren nicht beschnitten (5, 2) und von den später aufgetretenen judaisten sollte die beschneidung erst durchgesetzt werden (6, 13. 12 cf. c. 3, 3). Die Galater hatten bis auf die predigt des Paulus den waren Gott nicht gekannt (4, 8), waren also auch nicht proselyten des judentums gewesen. Von den stellen des briefes, aus denen man auf einen ursprünglichen bestandteil auch von juden in den gemeinden Galatiens hat schließen wollen, beweist 4, 8—10 das gegenteil, da Paulus den abfall zum jüdischen kultus als einen rückfall in früheren heidnischen kennzeichnet; beweist 4, 21 das gegenteil, da die Galater als solche angeredet werden, welche unter das gesetz erst treten wollen; beweist 3, 3 das gegenteil, insofern die Galater im geiste d. h. ohne beschneidung und gesetz ihr glaubensleben angefangen hatten und erst durch beschneidung zur vollendung gebracht werden sollten; beweist 3, 2 nichts, da Paulus die frage, ob die Galater aus gesetzeswerk oder glaubenshören den gottesgeist empfangen haben, grade an heidnische gläubige richten konnte, welche von den judaisten für das gesetz sollten gewonnen werden. In den worten aber 3, 13. 14 fasst Paulus in dem ἡμᾶς nicht sich mit den juden der gemeinde zusammen im gegensatze zu den heiden, sondern innerhalb der anschauung einer universalen heilsökonomie hat für ihn auch das gesetz eine universale bedeutung für die vorchristliche menschheit, juden und heiden gewonnen, und in dem ἡμᾶς wird diese vorstellung der vorchristlichen, jetzt gläubig gewordenen menschheit ausgesprochen (s. u. d. erklärung u. anm. 47). In v. 14 wird aber innerhalb dieser universalen anschauung die wirkung des kreuzestodes Christi auf die heiden besonders ausgesprochen, weil es gegen die judaistische beschwatzung der Galater (5, 8. 3, 1) darauf ankam hervorzuheben, dass die Abrahamsverheißung für die heiden in Jesu Christo, nicht aber durch das gesetz zur erfüllung komme. Aus derselben universalen anschauung der heilsökonomie erklären sich auch die stellen 3, 23 bis 25 und 4, 3 (cf. u. d. erklärung u. anm. 47. 56. 57). Und auch sonst tritt in den verhältnissen der Galatischen gemeinden keine spur hervor, dass wir es mit einer gemischten gemeinde zu tun haben. Die parteiungen in der gemeinde verraten nichts dergleichen, und auch wo Paulus nur zu heidnischen lesern

sprechen kann, spricht er unterschiedslos immer zu der gesammten gemeinde (4, 8. 21. 5, 2 u. s.).

Paulus verkündete den heidnischen Galatern sein evangelium vom Christus, wie den heidnischen Korinthern, d. h. Jesum Christum und zwar als gekreuzigten (gal. 3, 1. 1 kor. 2, 2. 1, 23). Er lehrte diejenigen, welche bis dahin der schöpfung statt des schöpfers gedient hatten (4, 8. 3. röm. 1, 25) den waren Gott kennen (4, 8), der in seiner gnade Christum, seinen son, vom himmel gesandt habe (4, 4), damit er, ein weibesson geworden und also in fleischesleibe erscheinend (4, 4), als der heiland Christus Jesus zur ausführung des heilswillens Gottes für die sünden der menschen den kreuzestod sterbe (1, 4); damit er in diesem tode stellvertretend für die stünder den fluch der sünde auf sich nehme (3, 13), und die sündigen menschen aus der gegenwärtigen weltzeit, der bösen und dem zorne Gottes und der vernichtung verfallenen, errette (1, 4); lehrte sie den Gott kennen, der in seiner freien gnade auch die heiden in das reich des Messias und zu den segensgütern desselben berufen habe (1, 5. 5, 8), wenn sie im glauben an den erlösungstod Christi diese gnade Gottes zu ihrer gerechtigkeit ergreifen würden (5, 2—6).

Der erfolg dieser verkündigung war über erwarten. Trotzdem die „schwäche des fleisches“, unter welcher Paulus das evangelium predigte, eine versuchung für die Galater hätte sein können, ihn etwa als einen von einem satansengel besessenen und geplagten (2 kor. 12, 7) zu verwerfen: waren von der macht des gottesgeistes im Paulus die Galater so ergriffen worden, dass sie ihn als einen boten Gottes, ja als ihren heiland Christum Jesum aufgenommen und sich wegen der frohbotschaft selig gepriesen hatten, die den gläubigen heilserrettung in dem bevorstehenden weltuntergange verhieß (1, 4. 4, 14. 15). Die Galater hatten geglaubt und in folge des glaubens hatte Gott den heiligen geist in ihre herzen gesandt (4, 6), dieser neue lebensgeist aber in ihrem gemüte hatte wunderkräfte in ihnen gewirkt (3, 2—5) und als beweis, dass Gott auch sie zu sönen berufen habe, den sonesruf: Abba der vater! — bei verzückten gebeten in ihnen ausgestoßen (4, 6). Das evangelium des Paulus vom Christus hatte in den gemütern dieser Germanischen heiden einen gesegneten und segensvollen einzug gehalten.

### 3. Die verstörer der gemeinden Galatiens und ihr evangelium.

Aber dies schöne glaubensleben des anfangs hatte keine dauer. Gewisse leute, welche als seine wolbekannten gegner Paulus nicht nennt, trugen in die gemeinden Galatiens ein zweit-anderes evangelium (1, 6. 2 kor. 11, 4), und brachten damit den glauben der Galater an das evangelium des Paulus ins wanken.

Was war dieses noch immer rätselhafte zweitandere evangelium?

Jene „gewissen“ nannten es in Galatien offenbar das evangelium, wie auch dem Paulus sein evangelium vom Christus das evangelium war (1, 6—9). Denn eben deshalb behauptet Paulus, dass jenes evangelium der „gewissen“ nicht auch ein, nur ein anderes evangelium sei, und heißt es eine umkehr seines evangeliums vom Christus (1, 6. 7).

Es handelte sich also zwischen dem Paulus und seinen widersachern in Galatien um den ausschließenden gegensatz zweier formen des evangeliums und jede form wurde von ihren verkündern als die allein ware behauptet.

Nun wollten die überbringer des zweiten evangeliums die Galatischen heidengläubigen zunächst einem gesetze, dem Mo-saischen, unterwerfen 3, 2. 5, 4. 4, 21. Und es war ihnen die gerechtigkeit durch die taterfüllung der werke dieses gesetzes bedingt (5, 4. 3, 2). Die gerechtigkeit war also für sie eine subjective und die zuurteilung derselben von seiten Gottes eine durch eigene tat des menschen als lon dieser tat von der gerechtigkeit Gottes erworbene. So war das gesetz für dieses evangelium das heilsprincip. Deshalb nennt es Paulus mit recht eine verkehrung des seinen, des evangeliums vom Christus, des evangeliums der berufung in gnaden Christi 1, 6. 7, nach dessen heilsprincipe die zuurteilung der gerechtigkeit von seiten Gottes one taterfüllung der gesetzeswerke in folge glaubens aus gnade geschieht, die um des stellvertretenden todes Christi willen dem sündler gerechtigkeit und leben geschenksweise verleiht.

Und zwar ward mit diesem zweiten evangelium das gesammte Mo-saische gesetz zur norm des religiösen lebens auch der heidengläubigen erhoben. Für die ceremonialen formen des gesetzes folgt dies aus gal. 4, 10; für die ritualen aus dem auf-

tritte in Antiochien, wenn anders wir mit recht männer, wie die abgesandten des Jakobus, als überbringer dieses zweiten evangeliums nach Galatien erkennen werden.

Natürlich konnte dies evangelium das gesetz allein als heilsgrund nicht geltend machen. Das wäre der rücktritt ins judentum gewesen. In dem gesetz und vor demselben musste dies evangelium den glauben an Jesum als den Messias fordern. Aber diese erhaltung des gesetzes im glauben schloss zunächst eine der grundbestimmungen des Paulinischen evangeliums aus, dass glaube und gesetzwerk in aufhebendem gegensatze stehen. Glaube und gesetz standen in jenem evangelium vielmehr in einklang. Wie dieser einklang gedacht wurde lässt sich nur mittelbar aus gal. 3, 3 feststellen. Wenn die überbringer des zweiten evangeliums den Galatern vorredeten, dass der glaube an Jesum Christum, den Paulus verkündet habe, erst durch beschneidung und durch gesetz zur vollendung gebracht werde, so war auch für diese männer selbst und ihr evangelium der glaube an Jesum Christum nur die voraussetzung, das gesetzswerk aber die vollendung der gerechtigkeit. Und diese gesetzsgerechtigkeit war notwendige bedingung des heils. In wie weit jenes evangelium mit dem glauben an Jesum Christum noch die frohbotschaft einer vergebung der sünden aus erbarmen Gottes einte — als negative voraussetzung der gerechtigkeit — lässt sich aus dem Galaterbriefe nicht bestimmen. Doch könnte man aus der form des gedankens gal. 5, 2—4 den schluss ziehen, dass das zweite evangelium gnade und vergebung der sünde überhaupt für die gläubigen nicht ausschloss.

Zu der unterwerfung unter das gesetz und das gesammte Mosaische gesetz forderte aber das zweite evangelium von den messiasgläubigen die beschneidung. Und die ausführung gal. cp. 3 zeigt, in welchem sinne. Die träger dieses evangeliums forderten darnach die beschneidung der heiden als die vollendung ihres glaubens, weil diese nur durch beschneidung kinder Abrahams, erben der heilsverheißung Abrahams und des göttlichen heilssegens werden könnten. Es müssen also diese männer ganz und voll in der alttestamentlichen anschauung von der göttlichen heilsökonomie gelebt haben. Sie schlossen die heiden überhaupt von dem messiasheile nicht aus; aber sie hielten an der notwendigkeit fest, dass auch die gläubigen heiden juden werden

müssten, um vollglieder des volkes Gottes und vollerben seiner heilsverheißungen an Israel zu werden. Das vorrecht, ja das alleinrecht Israels an dem heil war damit im strengsten sinne aufrecht erhalten. Und es fehlte jede spur des paulinischen gedankens, dass in Jesu Christo weder beschneidung noch vorhaut etwas ist, sondern eine neuschöpfung. Das christentum war in diesem evangelium nur das durch den Messias zu seiner erfüllung und vollendung gelangte judentum.

Fragen wir weiter, worauf die träger dieses evangeliums die göttliche warheit desselben gründeten, so ist die nächste antwort, dass sie mit dem glauben an Jesum Christum die offenbarung Gottes vom Sinai, das gesetz Mosis und die propheten in den heiligen schriften nach volkstümlich-religiöser überlieferung und erkenntnis festhielten d. h. an die Sinaioffenbarung als die eine und alleinige, aber auch unveränderliche und ewige offenbarung Gottes für das von ihm zu seinem volke erwählte jüdische volk glaubten. Der paulinische gedanke, dass das Mosaische gesetz nur eine vorübergehende offenbarung Gottes zur verwirklichung eines mittelmittels in der heilsökonomie gewesen, dass erst der kreuzestod Christi die ware und ewige offenbarung Gottes zur verwirklichung seines heilsendzweckes geworden sei, fehlte diesem evangelium. Und aus der beweisform in gal. cap. 3 cf. 4, 21 sqq. dürfen wir schließen, dass die göttliche warheit jenes zweiten evangeliums auch den Galatern durch das wort Gottes in gesetz und propheten nach dem verständnis der jüdischen überlieferung bewiesen wurde. Denn grade dadurch wurde Paulus gezwungen, um die kraft jenes beweises aufzuheben, dem worte Gottes in seinem natürlichen und traditionellen sinne das wort Gottes in seinem geistigen sinne entgegenzustellen.

Als notwendige folge aus diesem inhalte des zweiten evangeliums ergibt sich, dass der kreuzestod Christi darin zurücktrat. Das „kreuz Christi“ war daher den trägern dieses evangeliums ein peinlicher gedanke, der sie verfolgte (gal. 6, 12), ein ärgernis ihres religiösen gemütes, weil ein widerspruch mit ihrem religiösen bewusstsein (gal. 5, 11) und religiösen lebensinteresse (6, 12, 13). Es galt dies freilich zunächst nur von dem kreuze des Messias im sinne des paulinischen evangeliums, dass das kreuz Christi die offenbarungstatsache des göttlichen heils-

willens, der alleinige heilsgrund, damit die aufhebung des gesetzlichen heils- und lebensgrundes und des judentums überhaupt zu einer neuschöpfung des religiösen lebens sei. Aber weil das paulinische evangelium so ganz nur eine notwendige folgerung aus der tatsache des kreuzes Christi war, die als die gottgewollte vom religiösen, vom theistischen bewusstsein anzuerkennen sei, so musste jenes zweite evangelium im kampf mit dem des Paulus überhaupt das kreuz Christi zurückstellen, um den folgerungen des Paulus die voraussetzung zu entziehen<sup>1)</sup>.

War aber nun das zweite evangelium seinem inhalte nach die volle aufrechterhaltung des gesetzlichen judentums im glauben an Jesum als den Messias, so waren die träger dieses evangeliums in Galatien wider den Paulus, jene *τινες οἱ παρασσοντες*, die männer oder männer, wie die, welche seit der ersten missionsreise des Paulus und der schöpfung der gemischten gemeinden in gesetzessfreien heidnischen lebensformen den kampf wider den Paulus erregt und geführt hatten, männer, wie jene *παραϊσακτοὶ ψευδαδελφοί*, jene *τινες ἀπὸ Ἰακωβου*. Es waren also judaistische männer, wie jene, welche in Jerusalem die forderung der beschneidung der heidengläubigen und die unterordnung des heidenverkündigers Paulus unter die geltenden gefordert und vertreten, und in Antiochien die notwendigkeit des judaismus zur gerechtigkeit für heiden, wie juden geltend gemacht und den Petrus, den Barnabas, die sämtlichen juden in das gesetz Mosis zurückgeschreckt hatten. Das christliche bewusstsein dieser judaisten hatte sich seit der ersten missionstätigkeit des Paulus im gegensatze gegen das evangelium des Paulus in Jerusalem allmählich entwickelt und war im gegensatze gegen das heidnische leben des Petrus in Antiochien durch den Jakobus in Jerusalem zum durchbruch und zur geltung gelangt. Auf solche judaisten passt auch die zeichnung des Paulus gal. 6, 12. 13, dass „alle die da begehren (in der beschneidung) einen schönen schein im fleische zu haben, den schein nämlich der gliedschaft des waren gottesvolkes der gerechtigkeit, diese eben den heiden die notwendigkeit der beschneidung predigen, einzig nur, damit sie durch das ärgernis des kreuzes Christi, der gott-

<sup>1)</sup> Ueber ein zweites kennzeichen dieses evangeliums, die verkündigung eines „andern Jesus“ (2 kor. 11, 4), kann erst zu den korintherbriefen geredet werden.

geoffenbarten aufhebung des judentums, nicht verfolgt werden; die da als sich beschneidende, was gesetz ist, zwar selber zum rume ihres beschnittenen fleisches nicht waren, dagegen die beschneidung der heiden wollen, damit sie an dieser fleische einen rum haben.“ Nur dass man diese zeichnung des Paulus als das urteil des in leidenschaftlichem kampf streitenden begreifen muss, der in der vollgewissheit seiner überzeugung das gebundene und irrende bewusstsein seiner gegner zu bösem wollen gewandt hat.

Hiermit beantwortet sich nun die entscheidende frage, in welchem verhältnisse dieses zweitandere evangelium der judaisten Galatiens zu dem evangelium der urapostel und Jesu selbst gestanden habe.

Aber sicher war dies evangelium nicht das von Jesus verkündete. Die folgerung, welche die judaisten in Antiochien aus dem heilsprincipe des Paulus zogen, dass also Christus der sündigkeit förderer sei, zeigt uns an einem entscheidenden punkte das verhältnis dieser judaisten zu Jesu. Sie haben gemeinsam mit ihm die forderung der subjectiven gerechtigkeit in erfüllung des Mosaischen gesetzes. Aber insofern sie die erfüllung der äußeren ritualen formen als notwendig zur gerechtigkeit fordern, sind sie grade von dem geiste Jesu, von der verinnerlichung des gesetzes und von der daraus hervorgehenden freiheit der waren gerechtigkeit von der taterfüllung dieser äußeren formen, sind sie selbst von dem geiste der großen propheten und psalmen-sänger abgefallen. Und ebenso sicher war dieses evangelium der judaisten in seiner gesetzlichkeit und national religiösen abgeschlossenheit nicht das des Petrus (gal. 2, 7). Das ursprüngliche verhalten der urgemeinde Jerusalems in der frage nach der beschneidung der heidenchristen, das ursprüngliche verhalten der säulen gegen den Paulus in der frage nach seiner und seines evangeliums unterordnung unter die geltenden, das ursprüngliche verhalten des Petrus in Antiochien in seiner tischgemeinschaft mit heidnischen gläubigen in heidnischen lebensformen beweist, dass das ursprüngliche judenchristliche evangelium im bewusstsein des Petrus und der urgemeinde die innerlichkeit und freiheit des geistes Jesu noch bewart hatte.

Woher aber dies zweitandere evangelium der judaisten? Wir haben oben die allmälische umformung des judenchristlichen

in das judaistische bewusstsein in Jerusalem seit der ersten missionsreise des Paulus gezeichnet. Wir dürfen daraus den schluss ziehen, dass in diesem „zweitanderen evangelium“ der judaisten die erste natürlich schriftlose umformung des schriftlosen evangeliums des Petrus (gal. 2, 7) und dadurch auch Jesu sich darstellte, wie sie im kampf und im gegensatze mit dem evangelium des Paulus zur abwehr seiner folgerungen aus dem kreuze Christi während der ersten missionsreise des Paulus allmählich im bewusstsein eines teiles der urgemeinde in Jerusalem sich herausgebildet hatte und nach dem auftritte in Antiochien unter führung des Jakobus, des bruders des herrn, in Jerusalem zur herrschaft gelangt war. Denn erst dadurch, dass Paulus auf grund allein des kreuzestodes des Messias eine eigentümliche form des messiasgläubigen bewusstseins entwickelt, dass er in dieser form die gesetzesoffenbarung Gottes am Sinai, das gesetzliche heilsprincip, das judentum in einer neuschöpfung des religiösen bewusstseins und lebens mit bewusstsein und principiell aufgehoben hatte, ward seinerseits das ursprüngliche judenchristliche bewusstsein gezwungen die nun durch Paulus in den vordergrund getretenen fragen nach dem verhältnisse des messiasglaubens zur Sinaioffenbarung, zum alttestamentlichen judentume, zum gläubig gewordenen heidentume mit bewusstsein und principiell zu entscheiden. Und während nun das von dem kreuzestode des Messias als der offenbarungstatsache des göttlichen heilswillens ausgehende denken des Paulus folgerichtig dazu gedrängt wurde, das gesetz Mosis und sein heilsprincip und das judentum überhaupt aufzulösen: ward das im gemüt an die Sinaioffenbarung und das judentum gebundene denken jüdischer messiasgläubiger folgerichtig dazu gezwungen, das gesetz Mosis und sein heilsprincip und das judentum im messiasglauben wieder aufzubauen (gal. 2, 18). So wird die verkündigung des Paulus die veranlassung zur restauration des judentums im christentume und das evangelium des Paulus der grund zur gestaltung des judenchristlichen evangeliums zum judaistischen. Und die vorherrschaft dieses judaistischen evangeliums unter führung des Jakobus dauerte, bis die geschichtlichen verhältnisse des siebenten decenniums, die ermordung des Jakobus und der jüdische krieg mit der zerstörung Jerusalems, die allmähliche los-

lösung des judenchristentums vom judentume und die befreiung des urapostolischen und urchristlichen geistes vom judaismus wieder ermöglichte. Die spuren aber dieses judaistisch gewordenen ursprünglichen evangeliums Jesu und des Petrus sind uns außer in den paulinischen briefen auch im Matthäusevangelium, wenn auch hier verdunkelt, erhalten (z. b. mat. 5, 17—19.) weil grade dieses evangelium die spätere wiederbefreiung des ursprünglichen evangeliums Jesu und des Petrus vom judaismus zur darstellung gebracht hat.

Wenn nun aber auch das judaistische evangelium ein rückfall vom evangelium Jesu und des Petrus ins gesetzliche judentum geworden war: so konnten die träger desselben dennoch für dasselbe wider den Paulus mit wirklichem und scheinbarem rechte auch auf den Petrus und auf Jesum sich berufen. Denn nicht allein war der grund des judaistischen evangeliums das judenchristliche des Petrus, des apostels der beschneidung (gal. 2, 7), sondern Petrus und etwa auch die übrigen urapostel waren in einem entscheidenden augenblicke nicht im stande gewesen, den innerlichen und freien geist Jesu wider die consequenz der judaistischen reaktion in Jerusalem zu behaupten (gal. 2, 11). Und wir dürfen annehmen, dass, so lange Jakobus von dem auftritte in Antiochien bis zu seinem tode in der urgemeinde Jerusalems seine beherrschende stellung einnahm, auch Petrus und die übrigen urapostel unter den geist des Jakobus und des judaismus geknechtet blieben, wenn auch außerhalb Jerusalems und Judäas der freiere geist des petrinischen judenchristentums und die berufung auf den Kephas nicht unterging (1 kor. 1, 12). Und dazu kam, dass der inhalt des Paulinischen evangeliums in seiner ausgeprägten form dem urapostolischen bewusstsein fremd war. Dies gab den judaisten um so mehr das recht und die überzeugung des rechtes, wider den Paulus für ihr evangelium auf die urapostel sich zu berufen. Und darin hatten sie auch das recht auf Jesum sich zu berufen. (διακονοὶ χριστοῦ ἔσμεν 2 kor. 11, 23). Denn wenn auch das pneumatische evangelium des Paulus (röm. 1, 11) dem innerlichen und freien geiste Jesu näher stand als das ungeistige, jüdisch beschränkte der judaisten, so waren doch die unterscheidenden bestimmungen dieses judaistischen evangeliums, der bestand oder die aufhebung der gesetzesoffenbarung und des gesetzes, die

subjective gerechtigkeit aus gesetzeswerk oder die objective allein aus glauben, die berufung der heiden mit gesetz und beschneidung oder one dieselbe, die lebensform gemischter gemeinden in jüdischen normen oder one dieselben, dem bewusstsein Jesu noch fremd gewesen. Und da Jesus diese fragen überhaupt nicht und nicht im sinne des Paulus entschieden und da er nicht auf seinen kreuzestod sein evangelium gegründet hatte, so konnten die judaisten ihr bewusstsein in die verkündigung Jesu zurücktragen, das paulinische evangelium aber als ein dem bewusstsein Jesu nach dem zeugnisse der augen- und orenzeugen fremdes nachweisen.

Das war das verhältnis des judaistischen zum paulinischen evangelium, als nun die judaisten sicher von Jerusalem her den kampf wider den Paulus und sein evangelium auch in die heidengemeinden Galatiens trugen.

#### 4. Der kampf der judaisten wider Paulus und sein evangelium in Galatien.

Paulus war nach dem sonderungsvertrage von Jerusalem in Galatien „zu den heiden“ gegangen (2, 9). Wäre nun jener vertrag auch von den judaisten Jerusalems gehalten, so hätten sie die gemeinden Galatiens dem Paulus und sich überlassen. Aber nach dem harten zusammenstoße des judaismus mit dem Paulus in Antiochien und der dabei erfolgten klärung der principien hoben die judaisten jenen vertrag für sich auf. Und es konnten auch zwei evangelien mit einander ausschließenden heilsprincipien friedlich nebeneinander nicht bestehen, wenigstens nicht außerhalb Judäa's in gemischten gemeinden. Ja auch in rein heidnischen gemeinden, sobald sie als messiasgläubige anerkennung verlangten (2, 10), verfolgte die judaisten der peinliche gedanke an das „kreuz Christi“ (6, 12). Denn es predigten diese gemeinden die loslösung des heils von der beschneidung (6, 12. 5, 11), predigten den untergang des judentums. Und standen bei der verbreitung der juden über die welt nicht anfangs rein heidnische gemeinden immer in begriff zu gemischten zu werden? (Korinth). Daher sehen wir denn die judaisten den Paulus auch in seinen heidnischen gemeindegründungen verfolgen, weil er das ärgernis des kreuzes und nicht mehr die beschneidung verkündete (5, 11).

So drängten sich die judaisten denn auch in die gemeinden Galatiens. Es geschah dies schon zwischen der ersten und zweiten verkündigung des Paulus. Denn als Paulus auf seiner sogenannten dritten missionsreise von Antiochien aus etwa spätsommer 55 n. Chr. zum zweiten male nach Galatien kam (act. 18, 22. 23. gal. 4, 13), fand er den glauben der Galater durch judaistische einwirkungen im wanken. Nur so erklären sich genügend 1, 9. 4, 16—20. 5, 3 auch wol 5, 21, stellen, welche auf die erste anwesenheit nicht können bezogen werden. Art und erfolg dieser ersten judaistischen verstörung lassen sich aus dem brieфе wenig erkennen. Doch hatten die judaisten das zweit-andere evangelium verkündet (1, 9), hatten etwa erscheinungen sündigen lebens benutzt, um die notwendigkeit des gesetzes den Galatern zu beweisen (5, 21). Und das ernste auftreten des Paulus zeigt, dass die Galater den judaisten or und gemüt geöffnet hatten. Aber dieser ernst trug die frucht, dass die Galater um den Paulus und sein evangelium wieder eiferten (4, 18). Ihr glaubensleben hatte wieder einen guten lauf (5, 7).

Doch hatte, was von den judaisten über den Paulus und sein evangelium nach Galatien getragen war, seine spur hinterlassen. Und der neue eifer der Galater war nur unter dem eindrucke der persönlichkeit des Paulus, nicht aber durch die gewissheit von der warheit seines evangeliums entbrannt. Denn als die gemüter der Galater nicht mehr unter dem banne dieser beherrschenden persönlichkeit standen, da gaben sie sich nur allzu geneigt der erneuten bearbeitung der judaisten wieder hin. Und diese zweite bearbeitung dürfen wir als eine mit wirk-sameren kräften durchgeführte denken. Sie geschah unter dem gewicht einer persönlichkeit, deren ansehn die judaisten dem ansehn des Paulus entgegenstellten (5, 10) und sie wird alle gründe in den kampf geführt haben, mit denen die judaisten das evangelium des Paulus und vor allem sein apostelrecht im geiste und im gemüte der Galater untergraben konnten. Nur so erklärt sich genügend der rasche abfall der Galater vom Paulus (1, 6), um den sie kurz zuvor noch geeifert hatten (4, 18).

Nach dem brieфе fassten die judaisten den Paulus vor allem bei seiner schwäche: sie leugneten seine beglaubigung zum apostel des evangeliums Jesu. Sie brachten gewiss den Galatern die kunde von der vergangenheit des Paulus, dass er kein augen-

und orenzeuge der worte und werke des Messias gewesen und von ihm zum apostel nicht bestellt worden; dass er der leidenschaftlichste verfolger der messiasgläubigen gewesen; dass er dann plötzlich als apostel des herrn aufgetreten nur mit der selbstversicherung, dass der auferstandene in einer vision ihm erschienen und von dem auferstandenen und von Gott ihm das evangelium offenbart sei, während er doch ein evangelium verkünde, welches dem evangelium des lebenden nach der verkündigung der apostel seiner wal, den oren- und augenzeugen seiner lehre und seines lebens, widerspreche. Dem gegenüber betonten sie natürlich die vergangenheit der jerusalemischen apostel (2, 6), die beziehung des Jakobus zum Messias (1, 19. 1 kor. 8, 5), die anerkennung dieser männer in der urgemeinde (2, 2. 6ff.). Und nichts hindert die annahme, dass sie auch den abfall der sämtlichen jüdischen pauluschristen und des lang-jährigen mitarbeiters Barnabas vom Paulus zum judaistischen evangelium und zum Jakobus hervorhoben (2, 11ff.). Dagegen führten sie das evangelium des Paulus auf eine menschliche quelle zurück (1, 10. 11ff. 1, 1) und zwar das mit dem ihren gemeinsame in demselben etwa auf den besuch des Paulus beim Petrus in Jerusalem (1, 12), das widersprechende auf den Paulus selbst und seine irrlehre, durch welche er das wort Gottes und das evangelium Jesu verfälscht habe (2 kor. 4, 5. 2. 6, 8.). Vielleicht benutzten sie den besuch des Paulus in Jerusalem auch zu der behauptung, dass er im grunde doch nur ein sendbote des Petrus, der urapostel Jerusalems sei, der sich der unterordnung unter die Jerusalemiten unrechtmäßig entzogen habe (1, 1. 10. 2, 4. 5.).

Weiter griffen die judaisten das evangelium von Paulus an und zwar zunächst das heilsprincip desselben in seiner universalität und universalen verwirklichung. Paulus hatte den Galatern als objectiven heilsgrund Jesum Christum verkündet als gekreuzigten (3, 1). Aus den briefen an die Korinther und Römer ersehen wir den inhalt dieser verkündigung: die allgemeinheit und notwendigkeit der sünde durch das fleisch; die sendung des sündlosen Christus in sündenfleisches abbilde; den tod dieses Christus als vollziehung des todesurteils über die sünde im fleisch; den stellvertretenden tod des Einen sündlosen für alle sünder; die gerechterklärung aller sünder um willen des

todes dieses Einen. Und dazu hatte Paulus als subjectiven heilsgrund den glauben an die gnade Gottes in dem tode des eigenens gepredigt (3, 2. 7) und in folge dessen die zugerechnete gerechtigkeit für alle gläubigen one unterschied.

Gegen dieses heilsprincip und seine universalität erhob sich das judaistische geschichtlich-religiöse bewusstsein in seiner particularität, wie es auf dem grunde des gotteswortes in den heiligen schriften gebildet und jahrhunderte lang der stolz und der trost und die erhebung des volksgemüts Israels in seinem unendlichen elend gewesen war. Die judaisten bewiesen den Galatern auf grund des wortes Gottes, dass der segen Gottes dem Abraham wegen seiner werkgerechtigkeit verliehen, das heil Gottes dem samen Abrahams wegen seiner beschneidung verheißen und nur den tatern der gebote des Mosaischen gesetzes wegen ihrer gesetzesgerechtigkeit versprochen sei. Und dieser beweis war um so wirksamer, als er den beherrschenden mittelpunkt des religiösen gemütslebens, als er das seligkeitsinteresse der Galater in zitternde bewegung versetzte.

Die judaisten griffen weiter das evangelium des Paulus in seinem ethischen principe an. Paulus hatte durch das kreuz Christi das Mosaische gesetz nicht allein als heilsgrund, sondern auch als lebensgrund aufgehoben. Folgerichtig. Denn wenn das Mosaische gesetz heilsgrund nur war als erzeugungsgrund eines tatlebens in gerechtigkeit nach den heiligen willensbestimmungen Gottes, und wenn doch das Mosaische gesetz dieses gerechte leben der tat zu erzeugen die kraft nicht gehabt hatte: so war es auch als lebensgrund one berechtigung. An die stelle aber des gesetzes Mosis war für Paulus als lebensgrund der gottesgeist getreten. Dieser geist, im innern des gemütes wirkend, sollte inhalt und kraft und norm des religiösen tatlebens sein. Das war das paulinische evangelium der freiheit. Aber wider diese freiheit des geistigen evangeliums empörte sich das ethisch-religiöse bewusstsein der judaisten. Und diese empörung wurzelte nicht allein in der gebundenheit des religiösen bewusstseins und gemütes an die gesetzesoffenbarung vom Sinai. Sie wurzelte in der unfähigkeit und schwäche eines sinnlichen bewusstseins, zu der geistigen höhe des paulinischen evangeliums, das hier seine tiefste übereinstimmung mit dem evangelium Jesu hatte (5, 14), sich zu erheben (röm. 6, 19. 16—22).

Seit der Sinaioffenbarung hatte das ethische bewusstsein und wollen und handeln Israels seinen inhalt, seine form, seine kraft aus einem objectiv im buchstaben der schrift greiflich gegebenen gesetzte Gottes gezogen. Nun sollte der gottesgeist im innern für die gläubigen grund und inhalt und form des ethischen lebens sein. Aber one ein objectives gesetz des buchstabens fülte sich das ethische bewusstsein des jüdischen gläubigen in's leere gestellt und in dieser leere schien es ihm, als ob alle sündigen triebe des fleisches sich one wehr und damm entfesseln müssten. Dazu kam, dass in wirklichkeit das ethische leben der paulusgläubigen dem paulinischen principe des gottesgeistes im innern nicht entsprach. Denn die wirklichkeit des lebens zeigte nicht nur „früchte des geistes“, sondern auch „die werke des fleisches“ (5, 22. 19). So konnten die judaisten auch die Galater darauf hinweisen, dass das paulinische evangelium der freiheit Christus zum förderer der sündigkeit und die christusgläubigen zu sündern mache.

Aber nicht allein durch bekämpfung des Paulus und seines evangeliums, auch durch kluge behandlung der Galater suchten die judaistischen verstörer dieselben für ihr evangelium und für sich zu gewinnen. Sie benutzten vor allem das in furcht gesetzte seligkeitsinteresse. Es wurde den Galatern vorgeredet (5, 8. 3, 3), dass ihr glaube auf grund der predigt des Paulus wol der unvollkommene anfang des heils, das vollendende ziel aber die beschneidung sei. Denn nach dem gottesworte der schrift sei nur den beschnittenen, dem samem Abrahams, das heil von Gott zugesprochen (cap. 3). Es wurde den Galatern vorgespiegelt, Paulus, der sie von der beschneidung zurückhalte, sei ihr feind, der sie um das vollbürgerrecht im messiasreiche, um das vollerbe seiner heilsgüter bringe (4, 16); das eigene drängen dagegen auf die beschneidung der Galater sie nur der reine eifer, sie in den genuss dieses vollbürgerrechtes zu setzen. Und, um das seligkeitsinteresse der Galater zu ängstigen, drohte man mit ausschluss aus der messiasgemeinde, aus dem reiche Gottes und von dem leben im reiche des Messias (4, 17). Und da das paulinische evangelium, weil es dem sündler trotz seiner sünde gerechtigkeit und leben als ein geschenk der gnade verhieß, auch für gemeinere gemüter anziehungskraft besaß, so behauptete man, dass auch durch beschneidung diese gnade nicht verloren gehe, da die be-

schneidung auch one taterfüllung des gesetzes und one werk-gerechtigkeit ihren wert habe (5, 3. 4. 6, 13). Man hob an dem gesetze anfangs überhaupt nicht die ernste seite des zu heiligen-den lebens hervor, sondern die heitere des genussverheißenden kultus und begnügte sich zunächst an der mitfeier der jüdischen feste (4, 10).

##### 5. Der erfolg der erneuten bearbeitung der Galater durch die judaisten.

Der rasche abfall der Galater zu dem zweitanderen evangelium kurze zeit, nachdem sie um den Paulus wieder so lebendig geeifert hatten, offenbart den erfolg der judaisten in ihrem kampf wider den Paulus und die beweismacht ihrer kampfesgründe über geist und gemüt der Galater. Und wir begreifen diesen erfolg.

Die einleitende frage cap. 3: wer hat euch behext? — beweist, dass vor allem das geängstigte seligkeitsinteresse es war, welches die Galater in das fangnetz der judaisten trieb. Das heilsprincip des Paulus — der kreuzestod des Messias und der glaube an die gnade Gottes in ihm — war die folge einer inneren geistigen offenbarung, einer geistigen gnosis dieser tatsache, deren voraussetzungen, folgerungen, begründungen aus den tiefen des jüdischen geistes hervorgegangen waren. Dieser aber war dem heidnischen bewusstsein der Galater fremd. Und die ganze religiöse gedankenwelt des Paulus, deren grund und mittelpunkt das kreuz Christi war, blieb dem verständnisse der heidnischen Galater sicherlich verschlossen oder ward nicht zur innern selbstgewissheit, wenn auch Paulus mit der klarheit sinnlicher anschauung ihnen Jesum Christum als gekreuzigten vor die augen hingezeichnet hatte. Ja grade diese sinnliche form der verkündigung, zu welcher Paulus offenbar wegen des sinnlichen bewusstseins der Galater herabstieg, ist der beweis, dass das geistige evangelium des Paulus der fassungskraft der Galater unerreichbar blieb. Dagegen zeigten nun die judaisten den Galatern greiflich in dem buchstaben der schrift, dass das hier von Gott geoffenbarte heilsprincip das gesetzliche sei, dass das hier von Gott verheißene heilserbe dem auserwählten gottesvolke der beschneidung als dem samen Abrahams ver-

sprochen worden. Und dieses wort der heiligen schriften des jüdischen volkes hatte auch Paulus die Galater gelehrt als die eine und ware offenbarung Gottes in der schrift zu verehren. Aber dieses wort Gottes sprach in seinem natürlichen wortsinne für das evangelium der judaisten. Auch musste es dem ungeistigen bewusstsein der unverständigen Galater viel fasslicher sein, durch handgreifliche tatsachen, durch beschneidung und taterfüllung bestimmter gesetzesgebote, gerechtigkeit von Gott als lon sich zu verdienen (5, 2ff.), denn durch einen geistigen vorgang, durch die innere geistige tat des glaubens, gerechtigkeit von Gott als gnadengeschenk zu empfangen. Was wunder, wenn der in angst gesetzte lebens- und heilstrieb der unverständigen Galater von der im buchstaben der heiligen schriften gegebenen und durch fassbare tatsachen sich bewärenden handgreiflichkeit des heilsprincipes im evangelium der judaisten bezaubert und von dem nur geistig zu begreifenden heilsprincipe im evangelium des Paulus zum abfall gebracht wurde! Der geist der Galater glich nicht dem des Paulus und begriff nicht das geistige evangelium. Nicht one bewussten grund wünscht daher Paulus den Galatern zum schlusse, dass die gnade des herrn Jesu Christi mit ihrem geiste sei.

Und in gleicher weise stand auch das ethische princip des evangeliums der freiheit dem sinnlichen bewusstsein der Galater unfassbar gegenüber (5, 13—24). Auch für sie war es, wie für dass sinnliche bewusstsein der judaisten, greiflicher, norm und inhalt des sittlichen wollens und handelns aus einem objectiv gegebenen, in bestimmten einzelnen geboten seine forderung stellenden gottesgesetze zu entnehmen, als der inneren macht des im gemüte wirkenden gottesgeistes das tun zu überlassen. Und ebenso war es der mit ausname des herrnmales von allen sinnlichen formen, von zeit und raum losgelöste kultus im geistes-evangelium des Paulus, der dem sinnlichen, nach sinnlichen formen sich sehnenden bewusstsein der Galater fremd blieb. Es war daher ein bedürfnis für sie, die anscheinende leere eines kultus im geist und in der warheit durch die sinnlichen formen des jüdischen kultus zu erfüllen. (4, 8—11. 1—7.) Für die religion des geistes war die eben noch in die naturreligion versenkte sinnlichkeit der Galater unreif (4, 8).

War aber einmal die angst dieses seligkeitstriebes und die

sinnlichkeit des bewusstseins der Galater gegen die göttliche warheit des paulinischen evangeliums misstrauisch geworden, so musste es den judaisten leicht werden, den glauben der Galater an die göttliche beglaubigung des Paulus zu erschüttern. Die handgreiflichkeit der tatsachen sprach hier zu laut für die urapostel. Und das nach greifbaren tatsachen verlangende bewusstsein der Galater konnte dem zweifel an dem apostelrechte des Paulus, der doch ein anderes evangelium, als das der urapostel, verkündete, gehör nicht verweigern.

So ist der rasche abfall der Galater zu dem evangelium der judaisten unter dieser zweiten bearbeitung nur zu erklärlich. Und so ward der schöne fortgang des glaubenslebens der Galater wieder gehemmt (5, 7). Paulus fürchtet, dass Gott nutzlos die gabe des geistes ihnen verliehen (3, 4), dass er vergebens an ihnen gearbeitet habe (4, 11). Doch war, als Paulus schrieb, der abfall nicht vollendet. Noch hatten die Galater die beschneidung nicht an sich vollzogen (5, 2. 6, 13). Noch neigten sie sich erst dem gesetz zu (4, 21. 5, 4). Ihr glaube war noch im schwanken (5, 10. 1, 7) und Paulus vertraut doch wieder, dass sie nicht anderen sinnes sein werden (5, 10). Nur feierten sie etwa die feste des jüdischen kultus in jüdischer weise (4, 10).

## 6. Das sendschreiben des Paulus.

Auf die kunde von diesem raschen abfalle der Galater zu dem evangelium der judaisten, in der ersten tieferregten verstimmung über diese kunde wird Paulus das sendschreiben an die gemeinden Galatiens abgefasst, abgesandt haben. Denn ein leidenschaftlicher unmut waltet im anfang des briefes (1, 6. 3, 1) und weicht allmählich erst einer milderer stimmung gegen die gemeinden, während er gegen die verstörer sich steigert (5, 7—12. 6, 12. 13).

In dem briefe verteidigt Paulus die warheit seines evangeliums durch widerlegung der gründe, durch welche die judaisten das ihre den Galatern aufgeschwatzt hatten. Auf drei punkte ist diese widerlegung gerichtet. Die judaisten hatten den göttlichen ursprung des paulinischen evangeliums gezeugnet und eine menschliche überlieferung von uraposteln her behauptet; sie hatten damit zugleich das apostelrecht und die apostelselb-

ständigkeit des Paulus bestritten. An unleugbaren tatsachen beweist Paulus die unmöglichkeit einer menschlichen überlieferung, dadurch die wirklichkeit des göttlichen ursprunges seines evangeliums und göttlichen rechtes seines apostolats. Die judaisten hatten auf grund des gotteswortes der schrift für die heidenchristen one gesetz und beschneidung das vollenrecht an die heilsgüter des messiasreiches geleugnet und dieses für die beschnittenen, gesetzsgerechten abrahamssöhne allein in anspruch genommen. Durch darstellung der göttlichen heilsökonomie auf grund des gotteswortes der schrift beweist Paulus die abrahamssonschaft der gläubigen heiden und ihr vollenrecht an dem verheißenen heilssegen Abrahams. Die judaisten hatten die Galater für die gerechtigkeit ihres tatlebens zur unterwerfung unter beschneidung und gesetz aufgefordert. Paulus beweist ihnen, dass des gläubigen lebensgerechtigkeit durch den geist aus dem glauben gewirkt werde und ermant sie in der freiheit von gesetz und beschneidung zu bestehen.

Hieraus erklärt sich gedankeninhalt und gedankengang des briefes.

Voran steht der eingangsgruß des briefstellers an die briefempfangenden gemeinden 1, 1—5. Nach der gewonheit des Paulus ist er durch beziehungsvolle gedanken erweitert, durch betonung des göttlichen ursprunges des apostolates des Paulus, durch betonung des kreuzestodes des Messias als des gottgewollten mittels der heilserrettung.

Hierauf, in der einleitung 1, 6—10, spricht Paulus in dem abfalle der Galater von seinem evangelium die veranlassung des briefes aus und stellt in der behauptung des nicht menschlichen, sondern göttlichen ursprunges und des von menschlichem einflusse unverfälscht erhaltenen inhaltes seines evangeliums das thema der nächsten ausführung auf (1, 10).

In dieser ersten ausführung 1, 11—2, 21 beweist Paulus zunächst den göttlichen ursprung seines evangeliums. Er fñhrt den beweis negativ durch nachweis des nicht menschlichen ursprungs, weil er nur so den beweis an unleugbaren tatsachen fñhren kann 1, 11—23. Er zeigt dann weiter, wie er die warheit dieses gottgeoffenbarten evangeliums gegen das missfallen der menschen, gegen die judaisten, die säulen der kirche, den Jakobus und Petrus siegreich behauptet habe 2, 1—21.

An diesen nachweis der wider die Jerusalemiten siegreich behaupteten warheit seines evangeliums schließt sich unmittelbar die zweite ausführung, die widerlegung der behauptung von seiten der Jerusalemitischen judaisten in Galatien, dass das erbe des messianischen heils nur den beschnittenen sönen des beschnittenen Abraham verheißen und also an beschneidung und gesetz gebunden sei 3, 1—4, 7. Als vorbereitung für diese widerlegung weist Paulus (3, 1—7) die unverständigen Galater auf die tatsache ihres eigenen glaubenslebens hin, dass Gott ihnen den gottesgeist, das unterpfand aller heilsgüter, nicht zufolge von beschneidung und gesetzswerk als lon eigener tat, sondern zufolge von glauben als geschenk göttlicher gnade verliehen habe. So stehen die Galater dem Abraham der heilsgeschichte nach dem worte Gottes gleich, an welchem als dem anfänger des heils das göttliche gesetz der heilsverleihung auch zuerst in wirklichkeit getreten ist, dass infolge glaubens ihm die gerechtigkeit zugerechnet worden. Damit gewinnt Paulus den übergang zu dem nachweise, dass nach der im gottesworte der schrift ausgesprochenen heilsordnung der göttliche heilswille in der verheißung an Abraham und der erfüllung in Christo den erwerb des messianischen heilssegens für heiden, wie juden an den glauben binde, während das zwischen Abraham und Christo stehende gesetz Mosis den sündenfluch gebracht habe (3, 8—14). Diese mit dem jüdischen bewusstsein in schneidendem widerspruche stehende neue form der göttlichen heilsökonomie zwingt den Paulus zu einer begründung derselben (3, 15—4, 7). Durch sie beweist er an dem verhältnisse der drei glieder der heilsökonomie zu der teleologie des göttlichen heilswillens und in ihr zu einander, dass der göttliche heilswille nur in Abraham und Christus für die gläubigen Christi nach dem gleichen gesetz der heilsverleihung in folge glaubens seinen ausdruck habe, dass aber das gesetz Mosis, ausgeschlossen aus dem göttlichen heilswillen und heilsw Zwecke, von Gott nur vorübergehend zur verwirklichung eines mittelm Zweckes innerhalb der heilsordnung gegeben sei, um bis auf den eintritt der glaubensgerechtigkeit in Christo die gesammte menschheit unter der macht der sünde beschlossenen zu halten. (3, 15—29). So sei das gesetz Mosis nur der kindeszuchtmeister der menschheit bis auf Christum gewesen. Und diesen gedanken führt Paulus in einem anhang zum beweis

weiter (4, 1—7). Die notwendigkeit der herrschaft des außerhalb der verwirklichung des göttlichen heilswillens stehenden gesetzes zwischen der heilsverheißung in Abraham und der erfüllung in Christo begründet er durch die notwendigkeit eines sinnlichen kultusgesetzes für das sinnliche bewusstsein des unfreien kindesalters der menschheit, nach welchem erst in Christo durch die sendung des sohes und des geistes des sohes in die Herzen der gläubigen das freie sohesalter der menschheit und die herrschaft des geistes angebrochen sei (4, 1—7).

Im übergange 4, 8—11 zu der dritten ausführung 4, 12 bis 5, 24 weist nun Paulus die Galater darauf hin, dass sie in ihrer hinneigung zu den ungeistigen formen des jüdischen kultusgesetzes in widerspruch treten mit der göttlichen heilsordnung, welche in Christo die freiheit vom gesetz durch die herrschaft des geistes bestimmt hat, um zu der ermanung fortzugehen, in der durch Christus gegebenen freiheit zu bestehen.

Damit aber diese ermanung bei den Galatern zugang gewinne, wendet sich Paulus zuvor an das gemüt derselben, um das ihm entfremdete für sich wieder zu gewinnen (4, 12—20), dann an die einsicht derselben, um die von den judaisten durch Gottes wort behexte durch das wort Gottes von diesem banne wieder zu lösen (4, 21—30).

Hierauf folgt die ermanung selbst (4, 31—5, 1), in der freiheit, zu der Christus uns befreit hat, festzustehen und dem knechtschaftsjoche jüdischen wesens nicht wieder sich zu beugen (4, 31—5, 1).

Und diese ermanung wird begründet gegen die vorpiegelungen von der notwendigkeit einer wirklichen eigenen lebensgerechtigkeit, durch welche die Galater zur unterwerfung unter beschneidung und gesetz beschwätzt (5, 2—12), und gegen die anklage der freiheit, durch welche dieselben zur unterwerfung unter das gesetz beredet sind (5, 13—24).

Hieran knüpft Paulus in einer nebenausführung noch zwei besondere in den besonderen verhältnissen der Galater begründete ermanungen 5, 25—6, 10.

In einem eigentümlichen schlusse aber mit einem eigenhändigen nachtrage in großen schriftzügen enthüllt Paulus den Galatern mit vernichtendem urteile das unausgesprochene ware wesen seiner widersacher, der judaisten. Diese haben ihr drängen auf

beschneidung und gesetz als den reinen eifer für das heil der Galater dargestellt (4, 17). Paulus zeigt, dass dieser eifer für die Galater nur der deckmantel ist national-religiöser eitelkeit und selbstsucht und stellt diesem unlauteren, irreligiösen treiben der judaisten sein eigenes lauterer, religiöses verhalten gegenüber 6, 11—17.

Ein eigentümlicher, beziehungsvoller segenswunsch, dass die gnade des herrn mit dem geiste der Galater sei, endet den brief 6, 18.

Die abfassungszeit desselben fällt nach 1, 6 nicht lange nach dem zweiten besuche des Paulus in Galatien, ende des jares 55 oder anfang des jares 56 n. Chr., ungefähr  $2\frac{1}{2}$ —3 jare nach stiftung der gemeinden. Wenn Paulus von Galatien nach Ephesus sich begab (act. 19, 1), so hat er den brief entweder auf der reise dorthin oder dort geschrieben.

Auf eine günstige wirkung des briefes dürfen wir aus dem kurz vor ostern 58 n. Chr. in Ephesus geschriebenen ersten brieфе an die Korinther schließen. Denn dieser meldet 16, 1 ein freundliches verhältnis zwischen Paulus und den Galatern.

---

## II. Das sendschreiben.

---

### A. Eingangsgruß, cap. 1, 1—5.

Gruß des briefstellers an die briefempfangenden gemeinden, durch beziehungsvolle gedanken erweitert.

Paulus beginnt den brief mit dem von ihm, dem schöpfer der neutestamentlichen briefform, gestalteten und aus seinem religiösen bewusstsein vertieften grüße (röm. 5, 1). Voransteht der name des briefsenders in seiner stellung zur gemeinde, welche ihm die berechtigung zu einem sendschreiben gibt; es folgt der name der briefempfangenden gemeinden; es schließt der grußwunsch an diese gemeinden. Hier sind das erste und letzte glied durch bestimmungen erweitert, welche auf den inhalt des briefes hindeuten.

*Paulus — so lautet der gruß — ein apostel nicht von menschen her, auch nicht mittelst eines, der mensch ist, sondern mittelst Jesu Christi und Gott-vaters, der ihn erweckte aus toten, und die sämtlichen brüder in meinem gefolge den gemeinden Galatiens: gnade sei euch und friede von Gott-vater und unserm herrn Jesu Christo, der sich selber dahin gab um unsere sünden, damit er uns (dadurch) herauserrette aus (der macht) der gegenwärtigen weltzeit <sup>1)</sup>, die böse ist, nach dem willen Gottes und unseres vaters, dem der (gebührende) preis ist für alle zeiten. Amen.*

Zweierlei hat Paulus in diesem grüße hervorgehoben: im anschluss an seine persönliche stellung zur gemeinde seine von menschen nicht ausgehende, durch einen menschen nicht ver-

mittelte, sondern unmittelbar göttliche berufung durch Jesum Christum, und zwar den von Gott auferweckten; im anschluss an den großwunsch die erlösungstat des heilandes im kreuzestode für die sünden der menschen als dem ausdrücke des gottgewollten heilsmittels zur heilserrettung. Für die gemeinde, in welcher die göttliche warheit seines evangeliums angegriffen ist, betont Paulus die beiden momente, auf welche dieselbe sich gründet, seine göttliche berufung zum apostel als beweis der göttlichkeit des ursprungs, den göttlichen heilswillen im kreuzestode Jesu Christi als beweis der göttlichkeit des inhalts seiner verkündigung.

## B. Einleitung, cap. 1, 6—10.

Veranlassung des briefes und aufstellung des nächsten themas.

Paulus leitet den brief nicht mit einem worte freundlicher anerkennung, sondern mit einem ausdrücke scharfer missbilligung dessen ein, dass die Galater von seinem evangelium zu einem anderen so rasch abgefallen sind, zu einem evangelium, von dem er leugnet, dass es auch ein evangelium sei, wie seine verkünder, die judaisten, angeben, die Galater glauben, von dem er behauptet, dass es eine verkehrung des evangeliums vom Christus in sein Gegenteil sei, eine verkehrung des evangeliums der gnade in eine predigt des gesetzes. *Ich verwundere mich*, spricht Paulus unmutig, *dass ihr in so sehr raschem abfalle seid* <sup>2)</sup> *von dem, der euch berufen hat in gnaden Christi (zu sein)* <sup>3)</sup> *zu einem zweit-* <sup>4)</sup> *anderen evangelium, welches nicht ist ein anderes; nur sind gewisse leute da, welche euch in wirrnis bringen und verkehren wollen das evangelium vom Christus* <sup>5)</sup>. In scharfem gegensatze zu diesem treiben der gegner, welches auf der voraussetzung beruht, dass ihr evangelium die ware verkündigung Jesu, des Paulus evangelium sein eigener irrwan und eine verkündigung seiner selbst sei (2 kor. 4, 5), schleudert dieser den fluch auf sich selbst, ja einen engel vom himmel, falls er den Galatern je ein anderes evangelium verkünde, als er gebracht, und bant sich damit den weg, wirklich den fluch zu schleudern, wenn jemand, wie es wirklich ist, die Galater mit einem anderen evangelium beschenkt, als das seine ist. *Aber*, ruft Paulus aus, *selbst falls wir oder ein*

*engel vom himmel her euch verkündigen möchten eine andere frohbotschaft, als wir euch verkündigten — ein fluch sei er! Wie wir zuvor gesagt haben, und wie ich zur stunde wiederum sage, wenn jemand euch befrohbotschaftet anders, als ihr überkamet, ein fluch sei er!* Die stärke dieser verwünschung des Paulus ist ausdruck der stärke seiner gewissheit von der göttlichen warheit seines evangeliums. Deshalb begründet er die tat dieser verwünschung durch die versicherung dieser göttlichen warheit seiner verkündigung. Denn weder predigt er in seinem evangelium, was von menschen stammt, noch hat er im streben menschen zu gefallen das gotteswort desselben verändert. *Denn, so fragt er, bringe ich zur stunde menschen zur glaubensüberzeugung, oder Gott, eine lehre von menschen, oder eine offenbarung von Gott (1, 11. 12)?<sup>6</sup> Oder strebe ich menschen zu gefallen?* Die Galater wissen wol, dass er unter dem missfallen der menschen steht. Aber, was für die Galater ein grund gegen die warheit seines evangeliums sein könnte, wendet er zu einem grunde für dieselbe. Wie Christus, die warheit, den menschen ein stein des anstoßes war nach dem prophetengesetze mat. 5, 11. 12: so ist grade ein ärgernis sein den menschen für einen verkündiger Jesu Christi der beweis ein diener Christi zu sein und die warheit Christi zu predigen. Und so behauptet denn Paulus: *wenn ich noch<sup>7</sup>) menschen gefiele, Christi diener wäre ich (dann) wol nicht.*

So hat Paulus in dem abfalle der Galater von seinem evangelium die veranlassung seines sendschreibens ausgesprochen. Dasselbe bezweckt die Galater bei seiner verkündigung festzuhalten. Und da dieser abfall unter der vorspiegelung der judaistischen gewissensverwirrer sich vollzog, dass des Paulus evangelium menschenlehre, nicht Jesu und Gottes offenbarung sei: so beteuert Paulus die göttlichkeit seines evangeliums den Galatern negativ darin, dass er weder menschenüberlieferung ihnen zur glaubensüberzeugung mache, noch dass er im streben menschen zu gefallen die gottesoffenbarung, welche er empfangen, verfälscht habe (5, 11). Aus beiden momenten, dass sein evangelium nicht menschenüberlieferung und nicht menschengefallen sei, sollen die Galater auf die göttlichkeit seines evangeliums den schluss machen. Und in dem nachweise dieser beiden momente hat Paulus das nächste thema seiner ausführung aufgestellt.

## C. Die ausführung, cap. 1, 11—cap. 6, 10.

## I. Der erste, der hauptteil, cap. 1, 11—5, 24.

Beweis des göttlichen ursprungs und der göttlichen warheit des evangeliums des Paulus wider die angriffe der judaisten in Galatien.

1. Beweis des göttlichen ursprungs des evangeliums des Paulus negativ geführt durch den nachweis seines nicht-menschlichen ursprungs und seiner wider menschliches missfallen behaupteten warheit, cap. 1, 11—2, 21.

- a) Nachweis des nicht-menschlichen ursprungs des heidenevangeliums, cap. 1, 11—24.

Zur begründung des im ersten gliede von v. 10 aufgestellten nächsten themas, dass Paulus in seinem evangelium nicht überlieferung von menschen her, sondern offenbarung Gottes verkünde, führt dieser nun den nachweis des nicht-menschlichen ursprungs seines evangeliums. *Denn ich mache euch kund, brüder, — so beginnt er —, dass das evangelium, welches von mir euch verkündet wurde, nicht ist nach menschenart.* Was dies bedeute, erläutert das wort: *Denn auch nicht ich (ebenso wenig, als die urapostel) überkam es von einem menschen als überlieferung und wurde auch nicht darin belehrt, sondern mittelst offenbarung Jesu Christi* (empfang ich es) <sup>8)</sup>. Den beweis dieser für den göttlichen ursprung seines evangeliums entscheidenden behauptung tritt Paulus im folgenden an. Und zwar, da die wirklichkeit einer offenbarung als eines innergeistigen vorganges positiv nur durch selbstversicherung behauptet, durch selbstversicherung aber das bestehende misstrauen der gegner und das entstandene misstrauen der Galater nicht besiegt werden kann: so führt Paulus den beweis negativ, damit er ihn tatsächlich führen könne, durch nachweis dessen, dass er sein evangelium von den menschen nicht empfangen habe, welche allein es ihm überliefern konnten, von den aposteln vor ihm. Paulus geht zu dem zwecke zurück auf die zeit, bevor er gläubig wurde. Denn die eigentümliche bewegung seines lebens in diesem zeitpunkte, der schroffe gegensatz eines glühenden eiferers und vorkämpfers des judentums und eines feurigen bekenners und verkündigers des

gekreuzigten Christus zeigte tatsächlich den eingriff Gottes in die gestaltung dieses lebens. *Denn ihr hörtet, so beginnt die negative begründung, von meinem (so eigentümlichen) wandel einstmals im jüdischen wesen, dass ich über die maße ein verfolger war der gemeinde Gottes und ein verstörer derselben; und fortschreitend war ich im jüdischen wesen über viele altersgenossen in meinem volke, ein über die maße eiferer für meine väterlichen überlieferungen* <sup>9)</sup>. Daran aber schließt sich die mittheilung, dass Paulus nach der gottgewirkten umkehr seines wesens sofort jede geistige verbindung mit den aposteln vor ihm und jede einwirkung derselben auf die ihm gewordene offenbarung Gottes gemieden habe. *Als es aber, fährt Paulus fort, dem, der von mutterleibe an mich ausgesondert und durch seine gnade berufen hatte, in seiner freien willkür wolgefiel, zu offenbaren seinen son in mir* <sup>10)</sup>, *damit ich ihn verkündige unter den heiden: da sofort theilte ich mich nicht mit* <sup>11)</sup> *an fleisch und blut, und ging nicht weg nach Jerusalem zu den vor mir (berufenen) aposteln, sondern ging weg nach Arabien* <sup>12)</sup> *und kehrte wieder zurück nach Damaskus.* Paulus erzählt dies, damit die Galater sehen, wie absichtlich er auf dem wege von Damaskus nach Arabien, von Arabien nach Damaskus Jerusalem vorbei gegangen sei, um jede einwirkung der urapostel auf die ihm gewordene neue offenbarung eines evangeliums unter den heiden unmöglich zu machen. Und damit hat Paulus den nachweis geliefert, dass im zeitpunkte seiner umkehr vom zeloten für das judentum zum verkündiger Christi kein einfluss von menschen, von den aposteln vor ihm, auf seine verkündigung wirksam gewesen. Dass aber auch in der folgezeit eine solche einwirkung nicht stattgefunden habe, zeigt er im folgenden. *Darauf nach verlauf von drei jaren, heißt es, zog ich hinauf nach Jerusalem, den Kephas persönlich kennen zu lernen.* So erzählt Paulus absichtlich, damit dieser besuch des Petrus vom misstrauen nicht anders gedeutet werde, wie es von den judaisten warscheinlich geschehen war. Deshalb betont er auch die kürze dieses besuches in den worten: *und ich blieb bei ihm fünfzehn tage*, und setzt hinzu: *einen zweiten von den aposteln sah ich nicht, nur (sah ich) Jakobum, den bruder des herrn* <sup>13)</sup>. Diese entscheidende tatsache — entscheidend, weil von selbst feststand, dass Paulus vom Petrus und Jakobus sein evangelium nicht könne empfangen haben — beteuert er mit

heiliger betuerung: *was ich aber euch schreibe — siehe im angesichte Gottes (bezeuge ich), dass ich es nicht lüge.*

So ist also der nachweis geführt, dass auch bei diesem ersten besuche des Paulus in Jerusalem, sein evangelium aus überlieferung oder lehre von menschen und den aposteln vor ihm nicht hervorgegangen sei. Und diesen nachweis vervollständigt das folgende.

*Darauf, geht die erzählung fort, kam ich in die gegenden Syriens und Kilikiens. Ich war aber von angesicht ein unbekannter den gemeinden Judäas, den in Christo lebenden. Nur hatten sie vom hörensagen <sup>14)</sup>: unser ehemaliger verfolger verkündet jetzt den glauben <sup>15)</sup>, dessen zerstörer er einst war. Und (fortgehend) verherrlichten sie an mir Gott.*

So hat denn nun Paulus an den entscheidenden momenten seines lebens — an der stunde der offenbarung seines heidenevangeliums in ihm und dem nachfolgenden geistesleben in der einsamkeit Arabiens, an den tagen seines ersten besuches in Jerusalem beim Petrus und Jakobus, an den jahren seiner ersten missionswirksamkeit und seiner gänzlichen persönlichen unbekanntschaft in den gemeinden der gläubigen Judaeas — den tatsächlichen beweis geführt, dass sein evangelium von menschen, von den aposteln vor ihm nicht seinen ursprung habe und hat dadurch bei der wunderbaren umkehr seines wesens vom glaubenvernichtenden gesetzler bis zum gesetzvernichtenden gläubigen zu dem schlusse gedrängt, dass sein evangelium offenbarung Gottes und göttliche warheit sei.

Paulus führt aber den beweis für die göttlichkeit seines evangeliums weiter durch den nachweis, dass er dasselbe nicht nur eine einwirkung von menschen empfangen, sondern auch wider die einwirkung von menschen in seiner warheit behauptet habe.

b) Nachweis der wider menschliches missfallen behaupteten göttlichen warheit des heidenevangeliums, cap. 2, 1—21.

α. Nachweis der in Jerusalem vor der urgemeinde und den säulen der kirche wider die judaisten siegreich behaupteten warheit des heidenevangeliums, cap. 2, 1—10.

Paulus geht nun zur ausführung des zweiten theiles des cap. 1, 10 aufgestellten themas über, dass er wider das missfallen von menschen die göttliche warheit seines heidenevangeliums (2, 5) behauptet habe <sup>16)</sup>.

Darauf, erzählt er in fortsetzung von v. 21, v. 18 und v. 15, *nach verlauf von vierzehn jahren ging ich wiederum hinauf nach Jerusalem in gemeinschaft mit Barnabas unter mitnahme auch des Titus.* Er bestimmt diesen gang näher durch angabe des beweggrundes in den worten: *ich ging aber hinauf zufolge offenbarung* <sup>17)</sup> *und legte ihnen (den Jerusalemitem) vor das evangelium, dessen verkündiger ich bin unter den heiden, abgesondert aber den männern in ansehn* <sup>18)</sup> *(in der besorgnis), ich möchte etwa ins erfolglose laufen oder gelaufen sein* <sup>19)</sup>. Die abwehr dieser besorgnis war die gemütsstimmung und die absicht, in welcher Paulus den Jerusalemitem, der gemeinde und den in ansehn stehenden, sein heidenevangelium vorlegte. Ohne diese vorlage befürchtete er die erfolglosigkeit seines zukünftigen und vergangenen wirkens. Und diese befürchtung war natürlich auch die gemütsstimmung des Paulus vor der reise nach Jerusalem, bis die göttliche offenbarung ihm zu teil geworden war, dass er nach Jerusalem gehen und den Jerusalemitem sein heidenevangelium vorlegen solle, um zu verhüten, was er befürchtete, die erfolglosigkeit seiner vergangenen und zukünftigen wirksamkeit.

Den grund dieser besorgnis deutet Paulus in v. 4 an. Es waren „lügenbrüder“ in seine gemeinde gedrungen, um seine freiheit zu belauern, mit welcher er, selbständig gegenüber den uraposteln als ebenfalls ein von Gott berufener apostel, (1 kor. 9, 1) das heidenevangelium verkündet und unter den heiden gemeinden gegründet hatte. In diese seine gemeinden hatten die lügenbrüder sich eingeschlichen mit der forderung, Paulus müsse sich den uraposteln unterordnen und die selbständigkeit seiner verkündigung aufgeben. Und mit dieser forderung müssen die „lügenbrüder“ in den gemeinden des Paulus einen einfluss gewonnen haben, dass dieser nach vierzehnjähriger wirksamkeit die erfolglosigkeit seines wirkens fürchtete, wenn er nicht den Jerusalemitem sein evangelium vorlege. Dazu aber hatte ihn nicht seine eigene verständige überlegung, sondern vielmehr eine göttliche offenbarung bestimmt. Sie hatte ihn gewiss gemacht, dass durch den gang nach Jerusalem und die vorlage seines evangeliums seine befürchtung sich lösen werde, gewiss gemacht, dass die Jerusalemitem sich nicht wider ihn auf die seite der lügenbrüder stellen würden.

Paulus erzählt nun eine doppelte vorlage seines heidenevan-

geliums: eine an die gesamtgemeinde und von dieser abgesondert eine andere an die in ansehn stehenden. Mit diesem ausdrucke spricht er die bedeutung des Jakobus, Kephas, Johannes im bewusstsein der jerusalemischen gemeinde aus. Und dieses bewusstsein von der überragenden bedeutung dieser drei männer hatten offenbar auch die aus Jerusalem in seine gemeinde eingedrungenen lügenbrüder wider den Paulus geltend gemacht und hatten, ihr bewusstsein für wirklichkeit achtend, die unterordnung des Paulus unter diese männer als eine ihm gebührende (τῇ ὀποταγῇ v. 5) gefordert. Für beide verhandlungen aber hatte in Paulus die besorgnis von der erfolglosigkeit seiner wirksamkeit bestanden. Doch in scharfem gegensatze zu dieser befürchtung heißt es: *Aber auch nicht* <sup>20)</sup> *Titus, mein verkündigungsgefährte und mitarbeiter* (1 kor. 9, 23), *obwol er ein Hellene war, wurde genötigt sich zu beschneiden*. Mit diesen worten spricht Paulus das erste ergebnis der vorlage seines evangeliums unter den heiden, also auch das ergebnis der ersten vorlage an die gemeinde aus. Demnach setzte Paulus in der vorlage seines heidenevangeliums an die gemeinde auseinander, dass er von den gläubig werdenden heiden die beschneidung nicht fordere als notwendig für die eingliederung in die messiasgemeinde und das messiasreich. Wider diese vorlage des Paulus wurde der antrag gestellt, dass die beschneidung allerdings für alle gläubigen heiden notwendig sei. Die wirklichkeit eines solchen antrages beweist der ausdruck: *auch nicht Titus*. Wer die antragsteller waren, ob die gemeinde, ob ein teil derselben, ob die lügenbrüder erfahren wir nicht. Und auch hinter den zeilen einen entscheidungsgrund zu finden ist unmöglich, wenn anders man doch hinter den zeilen nur finden darf, was in den zeilen liegt. Am wenigsten warscheinlichkeit hat, dass nur die lügenbrüder die antragsteller waren im unterschiede von der gemeinde. Denn da Paulus dieser lügenbrüder erst bei der zweiten verhandlung mit den in ansehn stehenden erwänt; so werden sie bei dieser ersten verhandlung nicht besonders hervorgetreten sein. Notwendig ist nur die annahme, dass aus der gemeinde, zu der ja die lügenbrüder gehörten, der antrag hervorging und dass die gemeinde schließlich den antrag zurückwies. Auf welche gründe hin wissen wir auch nicht. Notwendig ist nur die annahme, dass die gemeinde in ihrer bestimmenden

mehrheit den principiellen antrag auf beschneidung der heidengläubigen überhaupt fallen ließ. Denn sonst hätte der zweite antrag auf beschneidung des Titus nicht gestellt werden können.

Nach ablehnung nämlich der ersten forderung ward der antrag auf beschneidung wenigstens des Titus gestellt. Die gründe für diesen antrag spricht Paulus in dem zusatze aus: *mein verkündigungsgefärte, obwol ein unbeschnittener Hellene*. Die forderung hatte den inhalt, dass Paulus bei seiner verkündigung des evangeliums nur beschnittene als mitarbeiter wälen solle; sie hatte den beweggrund, dass, wenn unbeschnittene bei der verkündigung mitwirkende seien, das evangelium vom Messias namentlich den heiden als völlig losgelöst von der jüdischen nationalität und vom judentume sich darstelle. Auch für diesen antrag erkennen wir die beantragenden nicht. Nur scheint er seinem inhalt nach eine art rettungsantrag der ersten antragsteller gewesen zu sein. Nach abweis des antrages auf durchführung des principis, wurde ein anderer gestellt, den die gemeinde annehmen werde, Paulus wol zugestehen könne. Die antragsteller wollten damit den schein retten, dass das messias-evangelium der beschneidung gehöre, vielleicht um bei gelegener zeit vom schein auf das princip wieder zurückzukommen. Aber um sein princip auch in seinen folgerungen zu behaupten und vielleicht in der richtigen voraussicht, dass mit der verleugnung einer folgerung auch der bestand des principis gefährdet sei (v. 5), wies Paulus auch dieses begehren zurück, und die gemeinde in ihrem ausschlag gebenden teile stimmte ihm zu. Denn auch hier lässt sich das verhältnis kaum so denken, dass die gemeinde die forderung festgehalten, Paulus allein sie zurückgewiesen habe. Auch der spätere versuch des Paulus durch eine große liebesgabe mit Jerusalem wieder anzuknüpfen, setzt doch voraus, dass in seiner erinnerung an diese verhandlung die gemeinde schließlich nicht auf seiten seiner gegner gestanden sei. Noch lebte in der mehrzal der gemeinde der hauch der freiheit vom geiste Jesu.

Von hier wendet sich Paulus zur darstellung des ergebnisses der zweiten verhandlung mit denen in ansehn. Er begründet zunächst, weshalb er abgesondert von der ersten verhandlung diesen männern des ansehns sein evangelium vorlegte. Er tat es, *um der ungehörig eingedrungenen lügenbrüder willen, solcher,*

die da durch eine seitentür einkamen, um auszukundschaften unsere freiheit, die wir in Christo Jesu haben, damit sie uns verknechteten, denen wir auch nicht auf eine stunde wichen durch die (geforderte) unterordnung, damit die warheit des evangeliums bei euch verbleibe 21). Die schwäche des Paulus also, seine apostolische selbstständigkeit auf grund einer göttlichen beglaubigung, hatten von vorne herein die lügenbrüder aus Jerusalem zum angriffspunkte gegen den Paulus in seinen gemeinden erwält. Unterleugnung dieser göttlichen beglaubigung hatten sie die unterordnung des Paulus unter die männer des ansehns in Jerusalem als eine ihm gebührende gefordert. Paulus aber hatte die tragweite dieser anscheinend berechtigten forderung wol erkannt, dass es sich dabei doch nur um den bestand der warheit des evangeliums für die heidenchristen überhaupt in gegenwart oder zukunft (cf. v. 2 fin.) handele, und war deshalb nicht auf eine stunde der forderung der lügenbrüder in seinen gemeinden gewichen. Aber dies, also doch der erfolg, den die lügenbrüder mit diesem angriffe in seinen gemeinden gehabt hatten, war doch der wesentliche beweggrund gewesen, sein evangelium denen in ansehn zu Jerusalem vorzulegen (cf. v. 4), um von den männern, deren ansehn in der urgemeinde in seinen gemeinden wider ihn geltend gemacht war, die anerkennung seiner gleichberechtigung und selbstständigkeit zu gewinnen. Und so stellt dem Paulus der forderung der lügenbrüder auf unterordnung unter die in ansehn stehenden die anerkennung dieser männer des ansehns auf gleichordnung mit ihnen gegenüber. Von diesen empfing er nämlich die rechte einer genossenschaft in der verkündigung, so dass sie ihn nicht als einen rechtsungleichen untergeordneten, sondern als einen gleichberechtigten genossen anerkannten. Wie dies ergebnis der verhandlung zu stande kam, schildert Paulus in kurzen, aber scharfen zügen. Die männer, denen er sich unterordnen sollte, standen ihm als solche gegenüber, die im bewusstsein der gemeinde *den schein hatten etwas bedeutendes zu sein* 22). Dieser schein eines gegenwärtigen ganz besonderen seins kam von ihrer vergangenheit her, von dem, *welcherlei art sie einstmals waren*, von dem besonderen verhältnisse, in welchem sie einst zu dem lebenden Messias gestanden hatten. Aber um diesen schein aus ihrer vergangenheit kümmerte sich Paulus weder damals, noch jetzt. Und seine berechtigung dazu gründete er auf

das verhalten Gottes, insofern *eines menschen äußern schein Gott nicht berücksichtigt*. Und dass wegen dieses verhaltens Gottes zu dem äußern schein eines menschen, auch er ein recht gehabt habe, den schein jener in ansehen stehenden nicht zu berücksichtigen, begründet Paulus dadurch, dass ihm, der ihnen sein evangelium unter den heiden vorlegte (v. 2), *ihm die in ansehen stehenden nichts mitteilten* <sup>23</sup>), woraus zu schließen gewesen wäre, dass Gott ihnen, den scheinenden, ein evangelium an die heiden offenbart habe, dass er also in keiner weise mit seinem heiden-evangelium von diesen in ansehen stehenden, denen er sich unterordnen sollte, und von einer mitteilung derselben abhängig sei. Das war eines der entscheidenden momente der verhandlung. Die tatsache, dass die in ansehen stehenden dem Paulus in betreff eines heidenevangeliums nichts mitteilten, berechtigte diesen, dem das evangelium an die heiden von Gott anvertraut war, die vergangenheit derer, die den schein hatten etwas besonderes zu sein, unberücksichtigt zu lassen, zwang diese die selbständigkeit des heiden-evangeliums anzuerkennen. Zu diesem momente der verhandlung wendet sich Paulus daher jetzt. *Im gegensatze zu der tatsache, dass die männer des anschens dem Paulus in betreff des heidenevangeliums nichts mitteilten, sahen sie (aus der vorlage des Paulus) dass dieser mit dem evangelium der vorhaut in derselben weise von Gott betraut sei, wie Petrus mit dem an die beschneidung*. Sie sahen dies an den augenscheinlichen tatsachen des erfolges. *Denn der dem Petrus kraftwirkungen tat für ein apostolat der beschneidung, tat auch mir (dem Paulus) kraftwirkungen für die heiden* <sup>24</sup>). Und so musste das theistische bewusstsein durch rückschluss aus dem erfolge auf den göttlichen willen erkennen, dass Paulus mit dem evangelium an die heiden von Gott betraut sei. Der erfolg war eben ein gottesurteil für den Paulus. Und diesem gottesurteile beugten sich die in ansehen stehenden. Und *als sie erkannt hatten die gnade, die Gott ihm gegeben hatte*, dass Gott den Paulus betraut habe mit dem heidenevangelium, *da gaben Jakobus und Kephas und Johannes, die da in ansehen standen säulen zu sein, dem Paulus und dem Barnabas die rechte einer genossenschaft* <sup>25</sup>). Auf grund der tatsache, dass die in ansehen stehenden dem Paulus nichts mitteilten, auf grund der aus den tatsachen gewonnenen erkenntnis, dass Paulus mit dem heidenevangelium von Gott betraut sei, aner-

kannten jene männer, dass Paulus (und Barnabas) nicht, wie die lügenbrüder gefordert hatten, ihnen als diener untergeordnet, sondern als genossen beigeordnet seien. Und sie erkannten als göttlichen zweck dieser genossenschaft, *dass wir (Paulus und Barnabas) zu den heiden, sie selber aber zu der beschneidung das evangelium tragen sollten*. Ganz auf grund der von Paulus dargelegten voraussetzungen anerkannte das theistische bewusstsein der verhandelnden als göttlichen willen das bestehen zweier verkündigungsgebiete in nebengeordneter selbständigkeit. Und damit anerkannten die verhandelnden auch natürlich das nebengeordnete bestehen zweier verkündigungsformen, der des Petrus für die juden, der des Paulus für die heiden. Denn one diese scheidung zweier verkündigungsformen wäre ja die scheidung zweier verkündigungsgebiete ein unsinn und eine unmöglichkeit gewesen. Doch anerkannten die verhandelnden, dass für die scheidung noch eine einigung gefunden werden müsse. Aber als bindende kraft dieser einigung in der scheidung konnten sie nur die barmherzige liebe auffinden. *Nur der armen sollten wir eingedenk sein, was ich mich auch bestrebte grade dieses durch die tat zu erfüllen* <sup>25)</sup>. So schließt Paulus und offenbart damit, dass der antrag auf einigung in liebe von ihm ausgegangen, von den säulen genehmigt war.

Das war die sonderungseinigung von Jerusalem. Ein bedeutsamer fortschritt in der bewussten entwicklung des urchristentums! Denn wenn der vertrag auch nur versuch blieb und bald wieder in die brüche ging: die tatsache, dass er in der urgemeinde Jerusalems geschlossen war und das bewusstsein, aus welchem er geschlossen wurde, kann nicht one wirkung auf das bewusstsein und die haltung vornehmlich des judenchristentums geblieben sein. Denn wir haben kein recht, das dasein der Kephaspartei als eines gliedes der gemischten gemeinde Korinths als vereinzelt anzunehmen. Und auch Paulus hat den vertrag von Jerusalem als den hoffnungsanker seiner einigung mit den judenchristen daselbst immer festgehalten. Die urgemeinde der beschnittenen im judenlande hatte doch das dasein von gemeinden unbeschnittener im heidenlande einmal anerkannt. Nur das verhältnis der beiden anerkannten gemeindekreise war ungenügend bestimmt. Denn wäre man in Jerusalem auf das princip zurückgegangen, so hätten die juden-

christen bei der bestimmung des verhältnisses der beiden gemeindekreise entweder die erste anerkennung wieder zurücknehmen oder ein für beide kreise gleiches heilsprincip als heilswillen Gottes anerkennen müssen. Dann wäre eine auch nur ethnographische sonderung ein unding geworden. Aber das judenchristentum unterwarf sich nicht der warheit des princip, sondern nur dem gottesurteile der tatsache. Und so zog man aus diesem die folgerung der sonderung. „Und im gebiete der beschneidung wird nach allen anzeichen die bleibende herrschaft der beschneidung und des gesetzes vorausgesetzt, im gebiete des heidentums unbeschnittenheit und freiheit vom gesetz“ (Keim, aus dem urchristentum 75). Und so kam es zu zwei evangelienformen mit widersprechenden und einander ausschließenden heilsprincipien (gal. 1, 6. 7. 2 kor. 11, 4). Das war die principlose inconsequenz und halbheit dieses scheidungsvertrages, über welche auch Keim mit dem verfasser gleich geurteilt hat (Keim l. I. 77 sqq.). Und an dem innern widerspruche seiner principlosigkeit musste der vertrag scheitern, sobald das princip in frage kam. Das geschah in Antiochien. Auch dies erkennt Keim an (l. I. 79 \*).

β. Nachweis der in Antiochien vor der gemeinde wider den Petrus und die judaisten siegreich behaupteten unwarheit des judaistischen, warheit des heidenchristlichen heilsprincipes, cap. 2, 11—21.

Hatte Paulus in Jerusalem das princip des heiden-evangeliums wider die judaisten vor den judenchristen und den säulen der urgemeinde siegreich verteidigt, so schildert er jetzt in fortschreitender steigerung den Galatern, wie er in Antiochien das princip des judaistischen evangeliums wider die dem judaismus verfallenen säulen der urgemeinde und die judaisten siegreich angegriffen habe <sup>26</sup>).

*Als aber Kephias nach Antiochien kam, erzählt Paulus weiter, trat ich ihm anlitz wider anlitz entgegen, weil er im zustande eines verurteilten war.* Wir erfahren nicht, weshalb und wann Petrus nach Antiochien in die paulinische schöpfung einer gemischten gemeinde gekommen war. Aber was stände der vermutung entgegen, dass er in Jerusalem von dem geiste des

---

\*) Man vergleiche namentlich auch die übereinstimmende darstellung von Pfeiderer, paul. p. 278—286.

Paulus und von dem geiste seiner gemischten gemeinde in Antiochien sich angezogen fühlte? Im Petrus lebte ein anderer geist, als im Jakobus. Nur muss diese berührung des Petrus mit dem geiste des Paulus in dieser frage über die notwendigkeit der jüdisch gesetzlichen lebensformen nicht zu einer principiellen einheit des religiösen bewusstseins in betreff des heilsprincips in Christo erhoben werden. Auch war der ausgangspunkt beider männer in dieser berührung ihrer anschauungen ein verschiedener. Petrus kann nur mit Jesus von der leeren äußerlichkeit dieser jüdischen lebensformen für die ware subjective gerechtigkeit ausgegangen sein, die in der innerlichkeit des gesetzlich sittlichen willens ihr wesen habe (s. d. bergpredigt). Paulus ging aus von der principiellen aufhebung jeder subjectiven gesetzesgerechtigkeit durch die objective glaubensgerechtigkeit auf grund des kreuzestodes Christi. Eben weil Petrus an dieser subjectiven gerechtigkeit des judenchristentums festhielt, konnte er in das gesetz zurückfallen. Wir erfahren nun aber, weshalb Petrus ein durch sein tun verurteilter war. *Bevor nämlich gewisse leute vom Jakobus herkamen* <sup>27)</sup>, *pflöge er tischgemeinschaft mit den heiden*. Petrus also, der jude, lebte mit aufgabe der gebote des gesetzlichen judaismus mit heiden in heidnischen lebensformen. Als aber nach Jerusalem die kunde kam, dass in der gemischten gemeinde des Paulus auch der jude Petrus ein heide geworden sei, da sandte Jakobus aus Jerusalem beschneidungsmänner an ihn, um diese tat rückgängig zu machen. Man erkennt daraus, in welchem sinne der scheidungsvertrag von Jerusalem wenigstens vom Jakobus geschlossen war. Er wollte durch sonderung der jüdischen und heidnischen gläubigen die juden davor bewart wissen, heiden zu werden. Und im hintergrunde seines bewusstseins lag als zweck die zersprengung der neuschöpfung des Paulus, der gemischten gemeinden unter dem zeichen: οὐτε περιτομή τι ἐστὶν οὐτε ἀρροβαστία. Dieser zweck des vertrages war durch das tun des Petrus vernichtet. Denn bei der führerstellung desselben als des apostels der beschneidung war sein tun regel und recht für die massen. Was aber dagegen die gesandten des Jakobus dem Petrus überbrachten, erfahren wir aus dem weiteren tun des Petrus. *Als sie aber kamen, da (allmählich) zog er sich selber zurück und sonderte sich selber ab in furcht derer aus der beschneidung*. Wenn Petrus von den

heidnischen pauluschristen sich absonderte, wie der reine vom unreinen, so müssen die gesandten des Jakobus den geist des juden gemant haben an das gesetz Gottes und die im gesetz aufgerichtete scheidewand zwischen juden und heiden, den reinen und unreinen, so müssen dieselben das gemüt des juden wieder mit dem tief eingewurzelten abscheu erfüllt haben vor der unreinen sündigkeit des heidnischen lebens, müssen das bewusstsein des jüdischen gläubigen vor die irreligiöse consequenz gestellt haben, dass bei seinem tun das ende des glaubens an den Messias der rückfall sei in die sündige unreinheit des heidenlebens (2, 17). Und diesen gründen der juden für den juden beugte sich Petrus. Aber er brach nicht offen und mit einem schlage, wie ein unterschiedener und selbstgewisser charakter, sondern allmählich zog er sich selber zurück. Paulus aber nennt dies mit recht eine heuchelei, weil der jünger Jesu in der erinnerung an den meister ein freieres bewusstsein über den religiösen wert der jüdisch gesetzlichen lebensformen besaß und in der gegenwart tatsächlich bewiesen hatte, Petrus also nur aus furcht derer aus der beschneidung, der aus Jerusalem gesandten und sendenden, so gehandelt haben konnte. Diese tat des Petrus aber ward maßgebend für die sämtlichen juden der gemischten gemeinde. *Und heuchler wurden mit ihm auch die übrigen juden, so dass auch Barnabas mitfortgerissen wurde in derer heuchelei* <sup>28)</sup>. Ein beweis, dass principielle gründe geltend gemacht wurden, die bewusstsein und gemüt der juden als juden banden.

Aber nun war für Paulus der rücktritt des Petrus, des Barnabas, der übrigen jüdischen pauluschristen in die jüdischen lebensformen von principieller bedeutung. Sollte jener rücktritt einen sinn haben, so war es die erklärung, dass das leben in heidnischen formen ein leben in sündigkeit sei, dass diese sündigkeit des tatlebens der gläubigen weder durch den glauben an Christum Jesum gehoben werde, noch durch den glauben allein gehoben werden könne, dass also auch dem gläubigen noch die notwendigkeit obliege (*ἀναγκάσεις* v. 14) die gesetzesgebote durch eigene tat zu erfüllen, um gerechtigkeit zu gewinnen oder zu vollenden. Denn Paulus fasst diese jüdischen lebensformen nicht in ihrem wesen an sich auf, ob durch ihre erfüllung oder übertretung ein reines oder unreines leben an sich gegeben sei (cf. röm. 14, 14). Das hätte zu einer materiellen kritik des Mosai-

schen gesetzes geführt. Er fasst sie nur formell und principiell auf in ihrer beziehung zur gerechtigkeit, zum religiösen heils-principe, ob durch erfüllung oder nicht erfüllung derselben als gesetzesgeboten die gerechtigkeit bedingt sei. Die frage, ob das leben in heidnischen formen ein sündiges, das leben in jüdisch gesetzlichen formen ein heiliges sei, wird für Paulus zu der frage, ob taterfüllung von gesetzesgeboten, welcher art sie seien, für die gerechterklärung des gläubigen notwendig sei. Daher ist dem Paulus durch die tat des Petrus und der juden *die warheit des evangeliums* aufgehoben, dass auf grund des stellvertretenden kreuzestodes Christi von der gnade Gottes und nicht auf grund der eigenen gesetzserfüllung von der gerechtigkeit Gottes der sündige gerecht erklärt werde. Und so erhebt sich Paulus wider den Petrus, der durch rückkehr zu dem leben in jüdischen formen das religiöse heilsprincip seines evangeliums aufgehoben hat. *Aber als ich sah, erzählt Paulus, dass sie nicht grade aufrecht wandeln* <sup>29)</sup> *hin auf die warheit des evangeliums, da sprach ich zum Kephas vor allen: Wenn du als jude heidnisch lebst, wie nötigst du die heiden jüdisch zu leben?!* <sup>30)</sup> Paulus erfasst das doppelte tun des Petrus, dass er, der jude, sowol heidnisch gelebt, als auch die heiden zum jüdischen leben genötigt hat, in seinem principiellen sinne und spricht seine verwunderung darüber aus, wie Petrus in seinem tun einen solchen widerspruch begehen könne <sup>31)</sup>. Paulus geht, offenbar absichtlich, nicht auf die beweggründe zurück, durch welche dieser widerspruch im Petrus subjectiv und zeitlich sich vermittelt hatte. Er stellt nur die beiden momente im tun des Petrus, dass er einmal heidnisch gelebt, dass er das andre mal durch rückkehr zum jüdisch leben die heiden zum jüdisch leben genötigt hat — in ihrem verwunderlichen widerspruche an einander und betont diesen widerspruch. Daher die nur logische, zeitlose form des gedankens. Damit hat Paulus nun übernommen, seine verwunderung über diesen widerspruch durch den nachweis zu begründen, dass die forderung des Petrus, des judaistisch gewordenen, an die heidenchristen, jüdisch zu leben, wider *die warheit des evangeliums* sei.

Für diesen beweis geht Paulus auf das gerechtigkeitsprincip des evangeliums zurück. Er fasst den Petrus, dem er sich antlitz wider antlitz entgegengestellt hat, als vertreter des judaistisch gewordenen judenchristlichen, sich als vertreter des heidenchrist-

lichen bewusstseins <sup>32</sup>). Er geht von der gegenwart in die vergangenheit zurück und erhebt den Petrus zur principiellen klarheit über das, was er tat, als er vom boden des judentums herüber trat auf den boden des glaubens an Jesum Christum, indem er ihm die bewegung des bewusstseins vorführt, durch welche er vom juden zum christusgläubigen und vom glauben an Christus zum princip der gerechtigkeit aus glauben allein gedrängt wird. Er stellt im anfang sich mit dem Petrus auf den gleichen boden des jüdischen bewusstseins, um ihm zu beweisen, dass vom gleichen anfang aus sie beide durch eine folgerichtige bewegung des bewusstseins zu dem gleichen ziele eines und desselben gerechtigkeitsprincipes gelangt sind oder sein müssten. *Wir, beginnt Paulus, von natur (bevor wir gläubig wurden) Juden, und nicht aus heiden sündige, d. h. nicht solche, deren tatleben, wie das der gesetzlos lebenden heiden, in einem objectiven widerspruche mit dem heiligen willens Gottes steht <sup>33</sup>*. In diese gemeinsame jüdische anschauung vom wesen des juden, als eines nicht, wie der heide, sündigen, ist nun aber (ὅτι) *das bewusstsein eingetreten, dass nicht gerecht erklärt wird ein mensch in folge von gesetzeswerken <sup>34</sup>*, falls diese gerechterklärung nicht etwa vermittelt werde durch den glauben an Christum Jesum. Der gedanke des Paulus ist, dass der jude einerseits zwar das bewusstsein hat, dass er im besitz eines göttlichen gesetzes und nach diesem gesetze lebend (röm. 2, 17) in seinem tatleben nicht, wie der gesetzlose heide, im widerspruche stehe mit dem heiligen willens Gottes, andererseits aber doch wieder das bewusstsein gewonnen hat, dass er als ein (schwacher) mensch das urteil von Gott: du bist gerecht — nicht durch eigene taterfüllung eines göttlichen gesetzes als eigenen lon sich selber verdienen, sondern allenfalls nur mittelst glaubens an Jesum Christum d. h. an dessen stellvertretenden stüdtod als ein göttliches gnadengeschenk empfangen könne (röm. 4, 4. 5). Und diesen fall verwirklicht der jude nun dadurch, dass er an Jesum Christum gläubig wird. Jenes bewusstsein aber denkt Paulus offenbar hervorgegangen aus der religiösen erfahrung des jüdischen volkes in der geschichte seines inneren lebens. Es ist die erfahrung, dass trotz des besitzes des gesetzes und des strebens nach taterfüllung desselben doch die allgemeine sündhaftigkeit, die allgemeine tatübertretung des gesetzes tatsache des bewusstseins geworden und in der schrift ihren ausdruck gefunden hat.

(s. die zu ende v. 16 angeführte stelle aus psalm 143, 2; vergl. röm. 3, 9ff.). In dieses jüdische bewusstsein, welches durchdrungen ist von der gewissheit der allgemeinen sündhaftigkeit auch des juden und der unmöglichkeit in folge von gesetzeswerk aus eigener taterfüllung des gesetzes gerechtigkeit zu gewinnen, tritt also die weitere gewissheit ein, dass gerechtigkeit auch für den juden unmöglich sei, *falls sie nicht mittelst glaubens an Jesum Christum* <sup>35)</sup> gewonnen werde, falls also nicht auch für den juden an stelle des gesetzeswerkes als mittels der gerechtigkeit, eine andere gerechtigkeitsvermittlung, der glaube an Jesum Christum, trete. Und in dieser gewissheit *wurden auch wir (die juden), gläubig, damit wir gerecht erklärt würden in folge glaubens an Jesum Christum und nicht in folge von gesetzeswerken.* Grund aber für die gerechtigkeitserklärung in dieser weise ist, wie das wort Gottes sagt, *weil in folge von gesetzeswerken nicht wird gerecht erklärt werden ein jeder, der fleisch ist.* In dieser bewegung vom noch ungläubigen juden zum jüdischen christusgläubigen hin ist also ein zweifaches dem religiösen bewusstsein offenbar geworden, einmal, dass als gerecht erklärt wird auch ein jude nicht in folge von gesetzeswerk, sondern nur in folge vom glauben an Christum, dann, dass nur diese form der gerechtigkeitserklärung die wirkliche und ware ist, weil auch der jude als mensch fleisch und als fleisch trotz des gesetzes ein sündiger, in seinem tateben unter der macht der sünde geknechteter ist.

Damit hat Paulus nun den gemeinsamen principiellen grund gewonnen, von welchem aus die frage der gegenwart entschieden werden muss, ob für den christusgläubigen, jüdischen und heidnischen christen, die rückkehr zum gesetzte und den gesetzlichen lebensformen nötig sei. Auf diesem boden nämlich des paulinischen und gemeinsam anzuerkennenden heilsprincipes, wo der jüdische christusgläubige das heilsprincip der gerechtigkeit in folge von gesetzeswerken aufgegeben und das heilsprincip der gerechtigkeit in folge glaubens an Christum angenommen hat, tritt nun die erfahrungstatsache ein, dass der, welcher doch als noch ungläubiger jude in seinem tateben nicht als ein aus heiden sündiger erschien, weil er gesetzlich lebte, nun als jüdischer christusgläubiger, gesetzlos lebend, gleichfalls als ein sündiger, wie die heiden, erfunden worden. Diese erfahrung ist dem

Jakobus am Petrus, ist durch den Jakobus dem Petrus an den jüdischen pauluschristen in Antiochien, und diesen, ja auch dem Barnabas an ihrem eigenen leben in heidnischen lebensformen zur wirklichkeit geworden. Und sie ist wirklichkeit geworden, sobald Jakobus den Petrus und die jüdischen pauluschristen wieder an das gesetz mante, sobald diese nun anfangen, ihr tatileben wieder an dem gesetz zu messen und in ihrem handeln wieder für das gesetz zu leben. Grade während sie mit Paulus in Christo gerechtigkeit erstrebten, erfuren die jüdischen christen in Antiochien durch Jakobus, dass sie in ihrem tatileben sündige seien, wie die heiden. Und an dieser erfahrung ging ihnen die consequenz auf, dass, wenn sie in Christo ihre gerechtigkeit erstreben, dabei aber in ihrem handeln gesetzlos leben und deshalb in ihrer tat als sündige erfunden werden, Christus für sie zu einem förderer nicht der gerechtigkeit, sondern der sündigkeit werde d. h. zu einem leben sie führe, welches in objectivem widerspruche mit dem heiligen willén Gottes stehe. Diese erfahrung aber, dass die paulinische glaubensgerechtigkeit (die objective heilsgerechtigkeit) nicht auch die subjective lebensgerechtigkeit zu wege bringe, treibt die jüdischen christen, die von der notwendigkeit subjectiver lebensgerechtigkeit noch oder wieder durchdrungen sind, in das gesetz zurück, um durch gesetzteswerk diese subjective gerechtigkeit zu gewinnen. Und nun stellen sie die ihnen aufgegangene consequenz dem paulinischen gerechtigkeitsprincipe entgegen, um dadurch die unwahrheit dieses principes der gerechtigkeit aus glauben one gesetzteswerk zu begründen, die warheit ihres principes der gerechtigkeit aus glauben mit gesetzteswerk zu beweisen. Das ist der sinn der worte, mit denen nun Paulus den zweiten teil der rede gegensätzlich beginnt: *wenn wir aber — wir von natur juden und nicht aus heiden sündige — während wir strebten gerecht erklärt zu werden in Christo, auch wir — wie die heiden — als sündige erfunden wurden* <sup>36</sup>): *so ist ja also Christus der sündigkeit förderer?* Der bedingungssatz drückt die erfahrung zunächst der judaisten aus, welche diese an den jüdischen paulusgläubigen in Antiochien auf dem boden des paulinischen heilsprincipes, der glaubensgerechtigkeit mit aufhebung des gesetzes, gemacht haben. Aber auch Paulus gesteht die warheit dieser erfahrung insofern zu, als auch er dessen gewiss ist, dass mit der objectiven glaubens-

gerechtigkeit in Christo die subjective lebensgerechtigkeit als sündlosigkeit nicht gegeben, dass vielmehr auch der christusgläubige, so lange er noch im fleische lebt (cf. v. 21), in seiner lebenstat auch der sünde unterworfen ist. In diesem bedingungssatze steht Paulus also mit dem Petrus noch auf dem boden gemeinsamen bewusstseins. Aber nun löst sich diese gemeinsamkeit. Denn der in frage gestellte folgesatz stellt an den Petrus, den judaist gewordenen, die frage, ob er aus der zugestandenen bedingung diese folgerung ziehen wolle, Christus trage die schuld, dass er als sündiger erfunden worden und Christus sei also ein förderer der sündigkeit? Dem judenchristen erscheint nun diese folgerung, die Paulus aus seinem munde aufnimmt, ganz natürlich (ἀρα) und selbstverständlich. Denn wenn doch er, während er als jude gesetzlich lebte, nicht, wie der heide, sündig war; wenn er aber nun, wo er als christusgläubiger gesetzlos lebt, als sündiger, wie der heide, erfunden ist: so scheint doch der consequenz nicht auszuweichen, dass eben Christus, der den juden zu einem leben ohne gesetz veranlasste, für ihn ein förderer der sündigkeit geworden ist. Aber man sieht, wodurch diese consequenz entstanden und möglich ist. Nur erst dadurch, dass der jüdische christ seine lebenstat in ihrer gerechtigkeit oder sündigkeit selber wieder an dem gesetz gemessen und sein tateleben selber wieder unter das gesetz und seine taterfüllung gestellt hat, ist er zu der erfahrung gekommen, dass sein tateleben ein sündiges, mit dem gesetz in widerspruch stehendes sei. Wenn er daher, während er in Christo gerechtigkeit suchte, als ein sündiger, wie die heiden, erfunden worden: so kann er nur die consequenz ziehen, nicht dass Christus, der das gesetz als gerechtigkeitsgrund aufgehoben, ein förderer der sündigkeit sei, sondern dass er, der das gesetz als gerechtigkeitsgrund wieder aufgerichtet, sich dadurch selber zum bewussten gesetzesübertreter gemacht hat. In diesem sinne weist Paulus die irreligiöse consequenz, welche der judaist aus der erfahrung gezogen hat, dass der jüdische pauluschrist bei seinem streben nach gerechtigkeit in Christo doch zugleich in seiner lebenstat als ein sündiger erfunden worden, mit abscheu zurück, jene irreligiöse consequenz, durch welche der judaist den irrtum einer glaubensgerechtigkeit ohne gesetz beweisen, die warheit einer glaubensgerechtigkeit mit gesetz begründen will. *Das sei ferne!*

ruft Paulus. Und nun begründet er diesen rückweis der folgerung dieser consequenz aus jener erfahrungstatsache auf dem boden des paulinischen principes. Für diese begründung geht er zurück auf die voraussetzung, unter welcher die consequenz gezogen ist. Aus der erfahrung nämlich, dass die jüdischen pauluschristen, während sie in Christo gerechtigkeit erstrebten, in ihrem tatleben zugleich, wie die heiden, als sündige erfunden worden, kann die consequenz gezogen werden, dass Christus ein förderer der sündigkeit sei, wenn das tatleben dieser jüdischen gläubigen wieder unter die norm des gesetzes gestellt und für dies tatleben wieder die gerechtigkeit des gesetzes durch taterfüllung seiner gebote gefordert wird. Unter dieser voraussetzung sind die jüdischen pauluschristen, die als juden, gesetzlich lebend, nicht aus heiden sündige schienen, jetzt als christusgläubige, gesetzlos lebend, sündige und Christus, der das gesetz und seine gerechtigkeit aufhob, ein förderer der sündigkeit. Aber diese voraussetzung ist eine unberechtigte, und da die juden, als sie gläubig wurden, die werkgerechtigkeit des gesetzes selber für unwirklich erklärt und aufgehoben haben, eine selbstgemachte. Vielmehr tritt unter dieser selbstgemachten voraussetzung die andere consequenz ein, dass der jüdische christusgläubige durch wiederaufrichtung des gesetzes und seiner gerechtigkeit sich selbst zu einem bewussten gesetzesübertreter macht, nicht also Christus für ihn ein förderer der sündigkeit ist. Diese gedankenreihe drängt Paulus in den begründungssatz des  $\mu\eta\ \gamma\epsilon\nu\omicron\iota\tau\omicron$  zusammen: *denn, wenn ich, was ich auflöste (als ich gläubig wurde) — die werkgerechtigkeit des gesetzes — das wieder aufbaue (und nun von dem tatleben des jüdischen christusgläubigen wieder die werkgerechtigkeit des gesetzes fordere): so stelle ich als einen gesetzesübertreter mich selber ins licht* <sup>37</sup>). Die warheit dieser folgerung beruht auf dem satze des Paulus röm. 4, 15: wo kein gesetz, da auch (wol objective sünde,  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$  röm. 5, 13. 14, aber) keine subjectiv bewusste gesetzesübertretung ( $\pi\alpha\rho\alpha\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ ). Der zu grunde liegende gedanke des Paulus ist also: das streben nach gerechtigkeit in Christo macht zwar das tatleben des so strebenden nicht sündlos, (one  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ ); aber erst dadurch, dass im glauben das gesetz wieder aufgebaut wird, erhebt sich die objective sündigkeit im tatleben auch noch des gläubigen zur subjectiven, bewussten, schuldvollen übertretung (röm. 5, 13. 14.

3, 20. 7, 4). Paulus zeigt damit den judaisten, was unter der unberechtigten voraussetzung, unter welcher sie die consequenz ziehen: Christus der sündigkeit förderer, für sie herauskomme. Selber stellen sie sich, statt gerecht zu werden, als bewusste gesetzesübertreter ins licht. Und indem Paulus sich auf den grund der voraussetzung stellt, unter welcher die judaisten aus der erfahrung des εὐρ. κ. ἀ. ἀμ. — die consequenz gezogen haben: χρ. ἀμ. διακ.; und indem er nun nachweist, dass von diesem grunde aus eine ganz andere consequenz aus jener erfahrung eintrete — παρ. ἐμ. συν. — als welche die judenchristen gezogen haben: so begründet er dadurch das recht des abweises jener consequenz der judaisten das recht des: μὴ γένοιτο!

Damit ist aber natürlich die positive begründung des μὴ γένοιτο noch nicht gegeben. Diese folgt nun v. 19 in dem nachweise, dass im gegensatze zu dem tun des judaisten Petrus, der im glauben an Christus das alte verhältnis des tatlebens zum gesetzte wieder aufbaut, der jüdische christ Paulus, der im glauben die werkgerechtigkeit des gesetztes nicht wieder herstellt, durch den glauben in ein ganz neues lebensverhältnis getreten ist, in welchem bei aller anerkennung der erfahrung εὐρεθήμεν κ. ἀ. ἀμ. (v. 20 c.) doch von der consequenz χρ. ἀμ. διακ nicht die rede sein kann. Dieses neue lebensverhältnis, in welches Paulus durch den glauben für sein tatleben zum gesetzte und seiner werkgerechtigkeit getreten ist, stellt er dem tun des Petrus gegenüber und erläutert damit das unberechtigte desselben. *Ich nämlich* — der jüdische christusgläubige Paulus <sup>38)</sup> — statt durch wiederaufbau der gesetzteswerkgerechtigkeit mich selber zu einem gesetzesübertreter zu machen — *ich starb mittelst gesetztes einem gesetzte ab, damit ich für Gott lebe* <sup>39)</sup>. Der gedanke des Paulus ist nicht, dass er mittelst des Mosaischen gesetztes dem Mosaischen gesetzte abgestorben sei, sondern dass er mittelst eines gesetztes, welches den tod für die sündige tat des gesetztesverbotes bestimmt (wie auch das Mosaische es tut), gestorben und dadurch einem gesetzte abgestorben ist (röm. 6, 7), welches, seinem wesen nach verbot der sünde (röm. 7, 7) und immer negativ auf die sünde bezogen, auch das tatleben des gesetzlichen immer auf die sünde bezieht. Absterben einem gesetzte heißt also absterben einem leben für die sünde und in diesem sinne hat das absterben einem gesetzte den zweck eines

lebens für Gott (gal. 5, 18—23). Wodurch aber Paulus in diesen neuen lebenszustand eingetreten ist, erläutern die folgenden worte: *ich bin mit Christo kreuzestod. Ich lebe aber nicht mehr als ich, es lebt vielmehr in mir Christus* <sup>40)</sup>. Durch den glauben an Jesum Christum ist Paulus in lebensgemeinschaft mit dem kreuzestoten Christus getreten. Wie der kreuzestod Christi ein tod war vermittelt durch ein gesetz, welches auf die sünde den tod setzt: so ist auch Paulus gestorben mittelst eines gesetzes; und wie der kreuzestod Christi diesen frei machte von einem leben für ein gesetz, unter welches er bei seiner sendung getan wurde (gal. 4, 4): so hat auch sein tod den Paulus frei gemacht von einem leben für ein gesetz, unter welchem er stand röm. 7, 4. 6. Wie aber dieser neue lebenszustand des Paulus nicht seine tat, sondern tat Gottes an ihm war, so ist auch der zweck dieses neuen lebenszustandes, dass Paulus für Gott lebe, nicht als sein, sondern als Gottes zweck zu denken. Dieser zweck wird aber dadurch verwirklicht, dass der mit Christus kreuzestote zunächst nicht weiter mehr als ich lebt, sondern dass Christus in ihm lebt. Christus nämlich ist der geist. Und so lebt in dem mit Christo kreuzestoten gläubigen der geist, der geist Gottes, und treibt ihn zu einem leben für Gott, zu einer vom geiste Gottes gewirkten positiven taterfüllung des positiven gotteswillens gal. 5, 22. röm. 7, 4. 6. Wenn aber der neue lebenszustand, in welchen Paulus mit dem glauben an Jesum Christum eingetreten ist, für sein tatleben eine solche folge hat: so kann natürlich für Paulus und auch die jüdischen pauluschristen von der consequenz der judaisten aus dem principe des Paulus nicht die rede sein. Und damit hat also Paulus sein μη γενοίτο v. 17 bewiesen.

Aber freilich es vollendet sich der beweis des Paulus erst durch den nachweis der unwarheit der wiederaufrichtung des gesetzes von seiten der judaisten. Nun ist es nur nach einer seite hin war, dass in der lebensgemeinschaft mit dem kreuzestoten Christus der gläubige nicht mehr als ich lebt, dass vielmehr Christus, der geist, in ihm lebt und sein tatleben als ein leben für Gott hervortreibt. Der gläubige lebt ja, solange er auf erden lebt, neben dem, dass Christus in ihm lebt, immer noch auch ein leben im fleische und es steht daher sein tatleben noch immer auch unter der sünde im fleische.

Und grade um dieser von Paulus zugestandenen erfahrung willen, dass mit dem streben nach gerechtigkeit in Christo im tatleben des gläubigen noch sünde verbunden sei, hatte ja der judaist im glauben die gesetzesgerechtigkeit wieder aufgebaut. Freilich ist dies ein törichtes tun. Denn der judaist baut damit eine gesetzesgerechtigkeit wieder auf, die er selbst als unmöglich anerkannt hat, um deren unmöglichkeit willen er sich ja zur gerechtigkeit im glauben an Christum gewendet hat. Aber Paulus hat doch nachzuweisen, wie die erfahrungstatsache, dass auch der an Christum gläubige noch als sündler erfunden wird, ihm von Gott gerechtigkeit und leben nicht raube. Für diesen nachweis aber beruft sich Paulus eben auf den heilswillen Gottes im kreuzestode seines sohnes zu dem zwecke, um dem sündler trotz seiner sünde aus gnaden das geschenk der gerechtigkeit und des lebens zu spenden. Diese höchste tat des göttlichen heilswillens und der gnade Gottes hebt der judaist in seiner wirkung auf, wenn er als gläubiger durch wiederaufbau der gesetzesgerechtigkeit seine gerechtigkeit wieder als lon der eigenen gesetzestat von der gerechtigkeit Gottes sich erwerben will. Das ist der gedanke, mit welchem Paulus seinen beweis abschließt. Er zeigt dem Petrus, dem judaist gewordenen, die irreligiöse consequenz auf, zu welcher sein tun in Antiochien, die wiederaufrichtung der gesetzesgerechtigkeit für das tatleben des gläubigen, hinführt. Im gegensätzlichen anschlusse an die behauptung, dass in ihm, dem christusgläubigen, Christus, der geist, lebe, spricht er aus: *was ich aber nun lebe im fleische, im glauben lebe ichs, dem an den son Gottes, der mich liebte und sich selbst für mich dahin gab. Ich hebe nicht auf die gnade Gottes.* Das aber geschieht durch die tat des judaisten Petrus. *Denn wenn mittelst eines gesetzes gerechtigkeit, so ist ja also Christus umsonst (one nötigungsgrund zum überflusse) gestorben.*

So hat denn nun Paulus die *warheit des evangeliums* gegen die aufhebung derselben durch das tun des Petrus und der judaisten in Antiochien siegreich behauptet. Er hat das prinzip der glaubensgerechtigkeit in Christo als die notwendige consequenz der eigenen tat des juden Petrus, seines glaubens an Jesum Christum, nachgewiesen; er hat die irreligiöse consequenz, welche der judaist Petrus aus einer erfahrung auf dem boden dieses principes der glaubensgerechtigkeit gezogen hat und durch

welche er zur vernichtung der warheit des evangeliums, zum wiederaufbau der gesetzesgerechtigkeit im glauben gedrängt ist, als eine unberechtigte nachgewiesen; er hat endlich dem judaisten Petrus klar gemacht, wohin seine wiederaufrichtung der gesetzesgerechtigkeit im glauben ihn führe, zu der irreligiösität einer vernichtung der vom heilswillen Gottes als notwendig verwirklichten heilstat Gottes im kreuzestode seines sohes.

In dem gedankenentwurfe des briefes gehören der auftritt und die rede in Antiochien noch als glied in die ausführung des cap. 1, 10 aufgestellten ersten themas. Denn Paulus weist auch hier nach, wie er gegen das missfallen und die angriffe der judaisten, gegen die autorität der säulen der gemeinde und des Kephas das göttliche recht seines evangeliums siegreich aufrecht erhalten habe. Aber indem Paulus hier in Antiochien in seiner angriffsrede wider den Kephas auf den inhalt seines evangeliums, auf das materiale princip desselben zurückgeht, leitet er zu einer zweiten ausführung über, durch welche er die göttliche warheit seines evangeliums ihrem inhalte nach gegen die angriffe der judaistischen verwirrer der gewissen in den Galatischen gemeinden verteidigt.

2. Beweis der göttlichen warheit des evangeliums des Paulus, geführt durch den nachweis des im göttlichen heilswillen und in der göttlichen heilsökonomie verbürgten erwerbes des messianischen segens durch den glauben ohne gesetz, cap. 3—4, 11.

a) Uebergang, 3, 1.

In der eben den Galatern dargestellten rede wider den Petrus in Antiochien hatte Paulus nachgewiesen, dass er die *warheit des evangeliums*, die gerechtigkeit aus dem glauben an den gekreuzigten Christus ohne gesetz, wider das evangelium der judaisten, wider die verkündigung einer gerechtigkeit aus glauben an Jesum Christum mit gesetz, siegreich behauptet habe. Auch den Galatern war nun die warheit des evangeliums, der gekreuzigte Christus, gepredigt. Und doch standen sie im begriff zu dem judaistischen evangelium abzufallen. In der erregung über einen solchen abfall ruft ihnen Paulus unmutig entgegen: *O, ihr unverständigen Galater, wer hat euch beschrieen, denen (doch) vor die augen hin Jesus Christus vorge-*

zeichnet wurde als ein gekreuzigter <sup>41)</sup>! Paulus vermag sich den abfall der Galater von dem mit der klarheit sinnlicher anschauung verkündeten gekreuzigten Christus nur durch eine bezauberung zu erklären, welche die Galater um sinn und verstand gebracht habe. Und er kennt auch die zauberformel, mit welcher die judaisten die Galater beschrieben hatten. Es ist die formel: Abrahams same, nach der verheißung erbe! (3, 29). Den seligkeitstrieb der Galater hatten die judaisten wider das evangelium des Paulus in angstvolle erregung gesetzt; bewiesen hatten sie den Galatern, dass der glaube an Jesum Christum ihnen das heilserbe nur gewinnen könne, wenn sie zugleich durch beschneidung und gesetz Abrahams same würden. So muss denn nun Paulus diese zauberformel entkräften, muss den Galatern nachweisen, dass sie durch den glauben an Christus und nicht durch gesetz und beschneidung erbberechtigter Abrahamssame werden.

b) Der beweis 3, 2—3, 14.

Paulus bereitet diesen beweis dadurch vor (v. 2—5), dass er die unverständigen, am sinnlichen hängenden (4, 9—10) Galater auf eine tatsache ihres religiösen lebens hinweist, aus welcher sie erkennen, dass das gesetz der göttlichen heilsverleihung, die frei wirkende tätigkeit Gottes und die nur empfangende tätigkeit des menschen, auch an ihnen sich verwirklicht habe. *Dieses allein will ich von euch her erfahren*, fragt er, (weil alles andere von selbst daraus folgt) *habt ihr aus gesetzswerken den gottesgeist empfangen oder aus glaubens hören?* <sup>42)</sup>. Und der unverstand, der sofort daraus entgegenspringt, dass die, welche in ihrem glaubensleben mit dem wesenhaften, dem geistigen, begonnen haben, mit dem unwesenhaften, dem sinnlich fleischlichen, zum ziel gebracht werden sollen, drängt den mit ironie geschärfen vorwurf heraus: *so sehr unverständlich seid ihr! Den anfang machend im geiste, lasset ihr euch nun im fleische zur vollendung bringen?* <sup>43)</sup>. Das geständnis aber, welches hierin liegt, one dass freilich die Galater es wissen und wollen, hebt Paulus ihnen mit den worten ins bewusstsein: *so großes — den empfang des gottesgeistes — habt ihr nutzlos erfahren!* Das werden freilich die Galater nicht zugestehen wollen. Sie werden behaupten wollen, dass der geistesempfang nur nicht den ganzen nutzen gebracht habe, dass dieser erst mit der beschneidung und

dem gesetz eintrete. Deshalb versichert ihnen Paulus noch einmal, dass ihr tun das geständnis ist, dass der geistesempfang keinen nutzen gehabt habe. *Wenn doch wirklich nutzlos!* <sup>44)</sup> (cf. 5, 2—4). Aber doch nicht auf diesen gedanken wollte Paulus die rede hinwenden, sondern auf die tatsache, dass auch bei den Galatern die spendung des gottesgeistes freie wirksamkeit Gottes und reine empfängnis des menschen gewesen. Deshalb führt er hierauf den gedanken zurück. *Derjenige nun also bei dieser sache — wo ihr so großes erfaren habt — der euch frei darreicht den geist und wunderkräfte in euch wirkt, (tut er dies) in folge von gesetzes werken oder von glaubens hören?*

Mit dieser tatsache der reinen empfängnis des gottesgeistes, des erstlings und der gewär aller heilsgüter — 2 kor. 1, 22. 5, 5. röm. 8, 23 — haben die Galater dasselbe gesetz der heilsverleihung an sich erfaren, welches in der heilsökonomie Gottes wirkt und an dem anfänger der heilsgeschichte, an Abraham, wirksam geworden ist. In raschem übergange stellt daher Paulus die Galater dem Abraham in diesem punkte gleich und beginnt damit den beweis selbst, dass allein durch die empfangende tätigkeit des glaubens der heilssegen gewonnen wird (v. 6—14).

*In gleicher weise, wie Abraham gläubig wurde an Gott, so vergleicht er beide, und angerechnet wurde es ihm zur gerechtigkeit.* Damit ist Abraham, der heilsanfänger, unter die anschauung eines gläubigen gebracht. Glaube ist sein wesen in der heilsgeschichte und wer in der heilsgeschichte sein wesensgleicher son sein will, muss gläubig sein. Daher folgert Paulus: *ihr erkennet ja also, dass die aus glauben sind, diese sind söne Abrahams.* Mit dieser feststellung des heilsgeschichtlichen charakters Abrahams und der abrahamssöne auf grund des wortes Gottes verbindet nun Paulus den gedanken, dass wegen dieses seines charakters dem Abraham die heilsverheißung gegeben wurde, die auf dem wege des glaubens sich verwirklichen sollte. *Vorherschauend aber die schrift, die offenbarung des heilswillens Gottes und seiner verwirklichung, heißt es, dass zufolge glaubens rechtfertigt die heiden Gott, verkündete sie als vorevangelium dem Abraham, dass den heilssegen empfangen werden in dir alle völker.* Und aus dieser gottesoffenbarung folgert nun endlich Paulus: *daher empfangen die gläubigen den heilssegen mit dem gläubigen Abraham.*

Hiermit hat Paulus auf grund des wortes Gottes die principielle norm des göttlichen heilswillens, die sich im anfang der heilsgeschichte darstellen muss, für seine weitere verwirklichung in der heilsökonomie festgestellt. Dabei hat Paulus die stellung der heiden zu der verwirklichung des göttlichen heilswillens innerhalb der universalität desselben besonders hervorgehoben, weil es auf diese stellung der heiden den judaisten und judaisirten Galatern gegenüber besonders ankam. Aber freilich widerspricht diese norm dem überlieferten heilsgeschichtlichen bewusstsein der judaisten und der durch sie behexten Galater. Daher begründet (γάρ v. 10) Paulus seine aufstellung aus dem gegenteil, aus dem nachweise, dass das princip des gesetzes nicht den segnen, sondern den fluch bringt<sup>45</sup>). *Denn alle, welche aus gesetzeswerken sind, stehen unter fluches macht.* Für die begründung dieser behauptung geht Paulus aus von dem gottesworte: *verflucht ein jeder, der nicht bleibet in allem, das geschrieben stehet im buche des gesetzes, um es durch die tat zu erfüllen.* Dass aber nun niemand alle gesetzesgebote durch die tat erfüllt, folgert er indirekt aus einem andern gottesworte, nach welchem Gott das leben und also auch seine voraussetzung, die gerechtigkeit, an glauben gebunden hat, in verbindung mit einem noch anderen gottesworte, nach welchem das wesen des gesetzes nicht in glauben, sondern in taterfüllung seiner gebote besteht. *Dass aber auf grund eines gesetzes niemand gerecht erklärt wird bei Gott*, heißt es, (weil er etwa alle gesetzesgebote durch die tat erfüllt hätte) *ist offenbar, weil (nach dem gottesworte) der gerechte aus dem glauben (nicht aus tun) das leben haben wird*<sup>46</sup>). *Das gesetz aber ist nicht aus glauben, sondern wer (nach dem gottesworte) durch tat seine gebote erfüllt, wird in ihnen das leben haben.* Folglich, so müsste man den verkürzten syllogismus aus dem vorher ausgesprochenen ergänzen, wird niemand auf grund eines gesetzes gerecht erklärt bei Gott; folglich gilt das wort: verflucht ist jeder, wer nicht alle gesetzesgebote durch die tat erfüllt; folglich stehen alle gesetzeswerkler unter fluches macht. Aber freilich auch diese behauptung steht im widerspruche mit dem jüdischen bewusstsein der judaisten und der durch sie belehrten Galater. Darnach hat Gott im gesetzte leben und tod, segnen und fluch vorgelegt und in der taterfüllung des gesetzes den weg zur lösung des fluches, zur gewinnung des lebens aufgezeigt. In scharf betontem

gegensätze zu diesem jüdischen bewusstsein färt Paulus asyndetisch fort: *Christus erkaufte uns* 47) *heraus aus dem fluche des gesetzes, indem er für \*) uns ein fluch ward.* Auch dies begründet Paulus durch das gotteswort: *verflucht ein jeder, der da hängt am holze herab.* Und nun gibt er in rückbeziehung auf v. 8. den göttlichen zweck an, der dadurch vermittelt werden sollte, dass der Messias ein fluch ward: *damit auf die heiden der segen Abrahams komme in Christo Jesu, damit die verheißung des geistes wir in empfang nehmen mittelst des glaubens.* Und auch hier betont Paulus, wie v. 8, und in gleichem sinne innerhalb des universalen heilswzweckes im besonderen noch, weil eben darauf es ankam, die stellung der heiden in demselben.

c) Begründung des beweises 3, 15—4, 7.

So hat Paulus den zauber gebrochen, mit welchem die judenchristen den sinn der Galater durch erregung des seligkeitsinteresses betört hatten. Er hat freilich zugestanden, dass Abrahams söne die verheißungserben seien. Aber auf grund des gotteswortes der schrift und ihres rechten verständnisses hat er den Galatern bewiesen, dass der göttliche heilswille die heilsverheißung dem gläubigen Abraham und seinen gläubigen sönen gegeben und durch vermittelung des fluchtodes des Messias diese verheißung für die gläubigen verwirklicht habe; hat ihnen aus Gottes wort bewiesen, dass das gesetz und seine taterfüllung

---

\*) Das ὑπερ drückt aus, dass Paulus bei der anschauung einer bloßen stellvertretung (ἀντι) nicht stehen geblieben, sondern zu der einer zum heile der vertretenen geschehenen stellvertretung fortgegangen ist. Dieses letztere moment liegt ja mit notwendigkeit in dem geistig erfassten begriffe der stellvertretung. Die präposition ὑπερ schließt deshalb, wie unser: für, die anschauung der stellvertretung, die aus der sache sich ergibt, nicht aus (cf. Kühner, gr. gr. II, 421.). Und damit ist erklärt, dass zwar nicht an allen stellen, in welchen ὑπερ zum ausdrücke des todeszweckes des Messias steht, die anschauung der stellvertretung eingeschlossen ist. Aber es erklärt sich doch dadurch, dass, wo der tod des Messias auf personen bezogen ist, von Paulus nur ὑπερ gebraucht worden. Denn selbst, wenn 1 kor. 1, 13 περὶ zu lesen wäre, so würde damit keine ausnahme gesetz sein.

Uebrigens beweist das teleologische ἵνα v. 14, dass das γενεσθαι ὑπερ ἡμῶν καταπαν als das von Gott bestimmte mittel zur verwirklichung seines universalen heilswzweckes von Paulus gedacht, dass also auch hier der tod des Messias in bezug auf Gott gesetzt ist. (gegen Ritschl, l. v. d. r. u. v. II, 245.)

nicht nur nicht, wie vorgespiegelt worden, den segen Abrahams, sondern vielmehr den fluch gebracht habe.

Aber allerdings steht dieser nachweis der verwirklichung des göttlichen heilswillens nur allein in Abraham und Christus und in beiden nur mittelst des glaubens mit allem bisherigen religiösen bewusstsein und allem bisherigen verständnis des gotteswortes der schrift in schneidendem widerspruche. Diese anschauung vom heilsgeschichtlichen wesen Abrahams auf grund der schrift musste das jüdische bewusstsein auf das äußerste befremden; diese behauptung vom verhältnisse des gesetzes Gottes zum göttlichen heilswillen auf grund der schrift musste das jüdische bewusstsein auf das tiefste verletzen. Und es erklärt sich auf grundlage solcher darstellungen des Paulus die beschuldigung der judaisten, dass sein evangelium ein unoffenbares sei und dass er als ein schlaulistiger betrüger wandelnd das wort Gottes verfälsche (2 kor. 4, 2. 3). Auch wir müssen, um diese heilsgeschichtlichen anschauungen des Paulus zu begreifen und die folgende begründung derselben 3, 15—4, 7 zu verstehen, in die innere werkstätte eintreten, wo *der geist* schöpferisch dem Paulus sein evangelium offenbarte (2 kor. 5, 17).

Mit der erkenntnis nämlich der tatsache des kreuzestodes des Messias als der offenbarungstatsache des göttlichen heilswillens, der in dem sündtode Christi eine glaubensgerechtigkeit als das mittel der heilserwerbung aufgestellt habe, war für Paulus die einheit seines jüdisch-religiösen bewusstseins zerrissen. Auch er, der eiferer für die väterlichen überlieferungen, hatte bisher im gesetze Mosis die offenbarung des göttlichen heilswillens, in der werkgerechtigkeit dieses gesetzes die vermittlung der heilsverheißung angeschaut; auch er hatte im gesetze Mosis die fortführung der heilsverheißung an den durch seine werke gerechten Abraham und in seinem jüdischen messiasbewusstsein (2 kor. 5, 16) die vollendung der offenbarung des heils in Abraham und Moses und Christus sich vorgestellt. Mit der erkenntnis, dass in dem kreuzestode des Messias eine andere, als die gesetzliche, und eine diese gesetzliche aufhebende heilsvermittlung als wille Gottes offenbart worden, trat für sein theistisches bewusstsein die notwendigkeit ein, diese form des göttlichen heilswillens als die vom anfang der heilsgeschichte an waltende zu erkennen. Denn da der jüdische theismus die

weltbewegung nicht kausal, sondern nur teleologisch anschaut; da er in einer teleologischen einheit der weltentwicklung die unveränderlichkeit und einheit des göttlichen willens begreift und in der zweckkategorie der verwirklichte zweck identisch ist mit der zu verwirklichenden absicht: so musste die form der verwirklichung des heilszweckes in Christo schon an dem punkte gewaltet haben, wo dieser heilszweck als absicht Gottes in die weltwirklichkeit eingetreten war und musste von da an durch die heilsgeschichte geherrscht haben. War nun in Abraham der heilswille Gottes in die weltwirklichkeit eingetreten: so musste er auch in Abraham dieselbe form gehabt haben, als in Christo. So ward der geist im Paulus von der erkenntnis des göttlichen heilswillens im kreuzestode Christi auf Abraham zurückgeführt. Und zwar musste Paulus nicht als erzeugnis seiner eigenen reflexion, sondern als verkündigung der offenbarung Gottes und also in der schrift diese identität des göttlichen heilswillens in Christo und in Abraham erkennen. So formte der geist auf grund eines neuen verständnisses des gotteswortes der schrift das heilsgeschichtliche wesen Abrahams, des heilsanfängers, im bewusstsein des Paulus um (1 kor. 2, 10). Und damit gewann das theistische bewusstsein des Paulus das erste element einer notwendigen teleologischen einheit der heilsökonomie zurück.

Aber in diese umformungsbewegung des religiösen bewusstseins ward natürlich auch die vorstellung des jüdischen bewusstseins vom heilsgeschichtlichen wesen des gesetzes hineingezogen. War der heilswille Gottes im kreuzestode des heilsbringers und in einer glaubensgerechtigkeit als der heilsvermittlung zur offenbarung gebracht; war weiter der heilswille Gottes als ein göttlicher unveränderlich: so konnte er nicht in einer gesetzesgerechtigkeit als der heilsvermittlung seinen ausdruck gefunden haben; so konnte er nicht im gesetz offenbart sein; so konnte nicht das gesetz ausdruck des heilswillens Gottes sein. Aber nun war das gesetz und blieb für Paulus offenbarung Gottes, ausdruck des göttlichen willens. Also musste das gesetz einen andern göttlichen zweck, als den der heilsvermittlung und den der gerechtigkeit, haben. Nun war das tatsächliche wesen des Mosaischen gesetzes die negative beziehung auf die sünde röm. 7, 7; nun war der tatsächliche erfolg der gesetzeszeit die allgemeinheit der sünde (röm. 3, 10 ff.). So forderte der teleo-

logische rückschluss von der tatsache auf den göttlichen willen die anerkennung, dass das gesetz von Gott nicht um der gerechtigkeit, sondern um der sünde willen gegeben sei. Nun aber war das gesetz doch ein ausdruck des heiligen willens Gottes. So war es zwar nicht selber sünde, aber negativ auf die sünde des menschen bezogen, um die objective sündigkeit desselben, den objectiven widerspruch seines sinnlichen begehrens (röm. 7, 7) mit dem heiligen willen Gottes, zur subjectiven, bewussten und dadurch schuldvollen gesetzesübertretung zu gestalten. Und so war denn also das gesetz von Gott als vermittelung nicht der gerechtigkeit, sondern des todesfluches gegeben, der den trifft, der mit subjectiv bewusster und daher schuldvoller sünde sündigt (röm. 5, 13).

Auf grund dieser umformung des jüdischen bewusstseins im Paulus auch über das wesen und das heilsgeschichtliche wesen des gesetzes als einer notwendigen folge seiner erkenntnis des kreuzestodes Christi begreifen wir die neuen heilsgeschichtlichen anschauungen, welche Paulus v. 6—14 ausspricht: begreifen wir, wie er den göttlichen heilswillen nur in Abraham und Christus und in beiden durch die gleiche vermittelung des glaubens verwirklicht sieht: begreifen wir, wie er das gesetz, insofern es nicht zur verwirklichung des heils, sondern des fluches gegeben worden, vom heilswillen Gottes und seiner verwirklichung ausschließt.

Aber dieser ausschluss des gesetzes aus dem göttlichen heilswillen und die beschränkung seines zweckes auf die verwirklichung des fluches bis zur erlösung davon im kreuze des Messias erzeugte doch ein rätsel in betreff des gesetzes. War das Mosaische gesetz auch nach der anschauung des Paulus doch eine offenbarung Gottes und war die weltbewegung doch eine verwirklichung des heilswillens Gottes, das gesetz aber innerhalb dieser verwirklichung des göttlichen heilswillens dem volke seiner wal von Gott gegeben: so musste es doch in irgend einem positiven verhältnisse zu diesem heilswillen und seiner verwirklichung stehen? Und konnte dieses verhältnis ein anderes sein, als eine fortführung der dem volke Gottes gegebenen verheißung, um durch gesetzesgerechtigkeit die verwirklichung der verheißung herbeizuführen? War doch auch nach Paulus das Mosaische gesetz der ausdruck des heiligen und gerechten willens Gottes und hatte Gott an die taterfüllung desselben das leben geknüpft (gal. 3, 12) — wie sollte das gesetz denn nicht von Gott zum zwecke der

gerechtigkeit und damit des lebens gegeben sein? Wäre es aber zum zwecke des sündenfluches gegeben worden, wozu doch von Gott eine solche zeit einer herrschaft des sündenfluches, wenn die weltbewegung nur eine verwirklichung des heilswillens Gottes darstellt? Und war endlich das Mosaische gesetz eine offenbarung Gottes, blieb diese denn nicht eine ewige, unveränderliche, wie Gott? Oder offenbarte der unveränderliche heute dies als seinen willen, morgen das entgegengesetzte?

Grade also auf dem grunde einer rein theistischen weltanschauung, wie die jüdische, die des Paulus, die der judenchristen, ward, ganz abgesehen von den interessen des religiösen gemütes der juden, die anschauung vom wesen und heilsgeschichtlichen wesen des gesetzes, welche Paulus v. 6—14 ausgesprochen hatte, ein rätsel, ein widerspruch mit den feststehenden grundanschauungen des jüdisch-religiösen bewusstseins. Aber die theistisch-teleologische weltanschauung enthielt in sich selber auch für Paulus die lösung des rätsels. Schaut dieselbe in der weltgeschichte die verwirklichung eines zwecksetzenden willens: so geht die weltbewegung durch absicht, mittel und zweck hindurch als durch anfang, mitte und ende der geschichtlichen bewegung. Absicht und zweck sind der in sich identische ausdruck des zwecksetzenden willens; denn der erreichte zweck ist nur die verwirklichte absicht. Aber das mittel ist ein anderes, als die absicht und der zweck; es steht mit beiden nicht in einheit des wesens. Und doch ist es von dem zweckverwirklichenden willen aufgenommen in die bewegung der absicht zum zwecke hin; es steht mit absicht und zweck in einheit des willens. Denn der zweck des mittels ist das mittel zur verwirklichung des endzweckes. Bis zu dieser besteht das mittel. Aber mit der verwirklichung des endzweckes hört es auf zu sein.

Das ist die weltanschauung, in welcher Paulus das heilsgeschichtliche rätsel des gesetzes löst, wie es auf grund seiner erkenntnis des kreuzes des Messias sich erzeugt hatte. Als mittel zum endzweck ausgeschlossen aus der einheit des göttlichen heilswillens selbst ist es zur verwirklichung des heilszwecks aufgenommen in die einheit der göttlichen heilsökonomie. In ganz gleicher weise hat Paulus später das heilsgeschichtliche rätsel vom unglauben Israels gelöst (röm. 9—11) — ein beweis, dass diese rein teleologische anschauung der geschicht-

lichen bewegung eine notwendige und von selbst eintretende form seines denkens war.

Im begriff nun den v. 6—14 gefürten beweis und das in ihm aufgestellte verhältnis des gesetzes zum göttlichen heilswillen in der verheißung zu begründen (3, 15—4, 7), wendet sich Paulus mit dem anruf: *brüder!* in herzbewegender dringlichkeit an die Galater. Ihm liegt daran, dass sie die folgende begründung zu der ihrigen machen, um ferner gegen den zauber der judaisten gefeit zu sein. Und den nicht allzu fassungskräftigen stellt er zunächst das göttliche verhältnis, von dem er zu reden hat, unter dem bilde eines fasslicheren menschlichen dar, obwohl er weiß, dass das menschliche dem göttlichen nicht voll entsprechend ist (1 kor. 9, 8. röm. 3, 5. 6, 19. — gal. 1, 11. 1 kor. 3, 3. 15, 32). Denn er will von der unveränderlichkeit des willens Gottes reden und die unveränderlichkeit des menschlichen willens ist doch nur ein sehr unvollkommenes bild des göttlichen. *In menschenart rede ich*, d. h. der inhalt meiner rede hat die art des endlich menschlichen, so schickt deshalb Paulus voran, bevor er das menschliche verhältnis angibt, in welchem er die Galater das göttliche will anschauen lassen. Und nun fährt er fort: *doch eines menschen gültig gemachte willensanordnung* <sup>48)</sup> *hebt niemand auf oder anordnet etwas hinzu.* Und zwar hat das für diesen gedanken geschaffene wort ἐπιδιατάσσειν den sinn, dass die hinzutretende anordnung, auf grund der ursprünglichen und im inneren zusammenhange mit ihr verordnet, diese nicht umstößt, aber verändert. Man erkennt aber, worauf Paulus hinaus will. Das verhältnis des gesetzes zur verheißung soll nicht als eine aufhebung betrachtet werden — denn die göttliche verheißung ist als unveränderlich bestehend anzuerkennen —; soll nicht als eine auch nur teilweise umformung betrachtet werden — denn die verheißung Gottes ist in ihrem vollen unveränderlichen bestande anzuerkennen. Das angegebene menschliche verhältnis soll aber nur das wenn auch nicht voll entsprechende anschauungsbild für ein göttliches sein. Daher fährt Paulus fort: *dem Abraham aber wurden die verheißungen als ein gotteswort gegeben und seinem samenkinde.* In dieser göttlichen willensanordnung ist grade diese verbindung von Abraham und seinem samenkinde, die in den verheißungsworten sich immer wiederkehrend findet (gen. 13, 15. 17, 8. 24, 7. 26, 3) von entscheidender bedeutung.

Denn aus dem rechten verständnisse dieser form der göttlichen verheißung in der schrift folgert Paulus sowol den gottgewollten ausschluss des gesetzes aus dem heilswillen Gottes, als den gottgewollten einschluss der gläubigen heiden in diesen heilswillen (cf. v. 20. 29), also grade die begründung dessen, was er begründen will v. 6—14. Daher hebt Paulus das rechte verständnis dieser form der verheißung in den verheißungsworten Gottes besonders hervor. *Nicht sagt er — der verheißende Gott — und seinen samenkindern, wie über viele, sondern wie über eines, und seinem samenkinde, welches ist Christus.* Die jedesmalige wiederholung aber des *und* beweist, dass dem Paulus auf diese verbindung von Abraham und Christus in der verheißung alles ankommt. In dieser verbindung nämlich ist die bestimmte form des göttlichen heilswillens gegeben, wie er schon v. 6—14 angegeben war und wie er jetzt als der unveränderliche heilswille anerkannt werden soll. Denn auf die ergänzung des gedankens, dass vielmehr noch, als eine menschliche, eine göttliche willensanordnung als eine weder durch aufhebung noch durch hinzuordnung veränderliche angenommen werden solle, gingen die worte: ja doch eines *menschen* in v. 15. Deshalb im sinne dieser anwendung der unveränderlichkeit einer menschlichen willensanordnung auf die göttliche verheißungsanordnung fährt Paulus fort: *Dieses aber behaupte ich (im vorhergehenden): eine von Gott zuvor gültig gemachte willensanordnung — die verheißung für Abraham und Christus — macht das nach 430 jahren gewordene gesetz nicht ungültig zu dem ende hin, um abzutun die verheißung.* Paulus spricht hier absichtlich in dem ganz unbestimmten ausdrücke: (das) gewordene (gesetz), weil er die art der gesetzgebung in einer dem jüdischen bewusstsein gleichgültigen, aber für ihn entscheidenden vorstellung bestimmen will, dass das gesetz von Gott nicht unmittelbar, sondern vermittelt gegeben sei. In dem gedanken aber wird das negative behauptet, dass bei der vorausgesetzten unveränderlichkeit einer göttlichen willensanordnung das später eingetretene Mosaische gesetz die verheißung für Abraham und Christus nicht ungültig mache zur vernichtung der verheißung. Diese behauptung wird kurz begründet 49). Paulus setzt den fall, in welchem das gesetz die verheißung ungültig macht, und stellt diesem falle die wirklichkeit entgegen, dass dem Abraham schon vor der gesetz-

gebung in einer der gesetzlichen verleihung entgegengesetzten weise Gott das heilserbe verliehen habe. Da nun aber die voraussetzung besteht der unveränderlichkeit des göttlichen heilswillens, so kann also jener fall, in welchem das erst nach Abraham eingetretene gesetz die verheißung ungültig macht, nicht wirklich geworden sein und die behauptung des Paulus besteht, dass das gesetz die zuvor von Gott gültig gemachte heilsanordnung nicht ungültig macht. Der fall aber, in welchem das gesetz die verheißung ungültig macht, ist in den worten ausgesprochen: *Wenn in folge gesetzes das heilserbe, so ist es nicht mehr in folge von verheißung.* Das heißt: die wirklichkeit des heilserbes in folge von gesetz hebt den fortbestand des heilserbes in folge von verheißung auf. Beide formen der vermittlung des heilserbes können, weil sie sich aufheben, nicht zusammenbestehen (gal. 5, 11). Den grund dafür muss man aus der behauptung des Paulus ergänzen, dass nach dem gesetz das heilserbe als schuldiger lon, nach der verheißung als freies gnadengeschenk gegeben wird (röm. 4, 4). Das zusammenbestehen aber von gesetz und verheißung, beide als vermittlung des heilserbes, war die behauptung des jüdischen bewusstseins der judaisten und gegen dieses sind daher die worte gerichtet. Jenem angenommenen falle aber stellt nun Paulus die wirklichkeit entgegen: *dem Abraham aber hat mittelst verheißung gnade gespendet (nicht mittelst gesetzes lon gegeben) Gott.* Das letzte wort hat in der invertirten wortfolge den logischen hauptton und es soll durch diese betonung nach dem zusammenhange auf die unveränderlichkeit Gottes in seiner heilsanordnung hingewiesen werden. Deshalb kann man zur verdeutlichung den satz als einen verkürzten schluss auffassen in der form: dem Abraham hat das heilserbe mittelst verheißung als gnade gespendet Gott. Gott aber ist in seinem heilswillen unveränderlich. Folglich kann er das heilserbe nicht auf entgegengesetzte weise mittelst gesetzes als lon gegeben haben. Daraus folgt dann weiter, dass das heilserbe nicht in folge des gesetzes gegeben und der fall nicht eingetreten ist, dass das gesetz die verheißung ungültig macht. Die verheißung für Abraham und Christus hat also ihren fortbestand trotz des eingetretenen gesetzes, aber nur, weil das heilserbe in folge des gesetzes nicht ist. Paulus hat damit die stellung, welche er in der ausführung v. 6—14 dem gesetz zwischen Abraham und Christus gegeben

hatte, auf grund der unveränderlichkeit einer göttlichen willensanordnung negativ begründet. Das gesetz ist kein moment innerhalb des göttlichen heilswillens in der heilsverheißung.

Aber aus dieser negativen bestimmung des verhältnisses des Mosaischen gesetzes zur heilsverheißung Gottes folgt die notwendigkeit einer positiven bestimmung dieses verhältnisses. Denn das gesetz ist doch innerhalb der verwirklichung des göttlichen heilswillens von Gott ausgegangen und muss zu dieser verwirklichung in einer gottgewollten beziehung stehen. Zu dieser positiven bestimmung des verhältnisses des gesetzes zur göttlichen heilsverheißungsanordnung für Abraham und Christus wendet sich nun Paulus im folgenden. Mit der frage: *was nun also bei dieser sache* — wo das gesetz die verheißungsanordnung nicht ungültig macht und also das heilserbe nicht vermittelt — *was ist das (Mosaische) gesetz?* Die antwort auf diese absichtlich ganz allgemein gehaltene frage gibt Paulus zunächst in vier bestimmungen. *Das gesetz ist zu gunsten der (subjectiv bewussten, schuldvollen) übertretungen.* Aus den bestimmungen des Paulus über wesen und entwicklung der sünde ergibt sich als sinn dieser worte, dass das gesetz den göttlichen zweck hatte, der vor dem gesetz vorhandenen sünde des menschen einen andern charakter zu geben, aus den objectiven, unbewussten, schuldlosen verfehlungen des menschen wider den willen Gottes (den ἀμαρτίαι) subjective, bewusste, schuldvolle übertretungen der gebote Gottes (παραβάσεις) zu erzeugen — röm. 4, 15. 3, 20. 5, 13. 14. 7, 7 — und damit das bewusstsein der unentrinnbaren sündenschuld hervorzutreiben (röm. 7, 24) <sup>50</sup>). Das gesetz ferner *wurde hinzugesetzt* zu der verheißungsanordnung für Abraham und Christus. Der sinn des im gegensatze zu dem ἐπιδιατάσσεται v. 15 gewählten wortes ist, dass das gesetz zu der heilsverheißungsanordnung nur äußerlich hinzugegeben ist. Deshalb steht es auch in keinem inneren wesenszusammenhange mit der verheißung und hat mit der verwirklichung des heilserbes in Abraham und Christo nichts zu tun. Das gesetz weiter ist hinzugesetzt, *bis dass gekommen sein würde das samenkind, für welches die verheißung gegeben ist*, der Messias. Sinn dieser worte ist, dass der göttliche zweck des gesetzes ein vorübergehender ist, der mit dem auftreten des heilbringenden Messias und der verwirklichung des heilserbes der verheißung sein ende

hat. Es folgt diese vorübergehende bedeutung des gesetzes mit notwendigkeit aus dem vorhergehenden, dass das gesetz mit der verwirklichung des heilserbes nichts zu schaffen und daher aufzuhören hat, sobald mit der verwirklichung des heilserbes das ende der heilsgeschichte gekommen ist. Endlich wurde das gesetz hinzugesetzt *verordnet mittelst* <sup>51)</sup> *engel in hand eines mittlers*. Sinn dieser worte ist, dass im bewusstsein des Paulus auch die eigentümliche form der göttlichen gesetzgebung, nach welcher es von Gott nicht unmittelbar, sondern durch vermittlung von engeln und einem menschlichen mittler verordnet worden, für das heilsgeschichtliche wesen des gesetzes von bedeutung ist. Denn in der schriftoffenbarung Gottes hat für Paulus alles seinen göttlichen sinn, den „der geist“ erforscht und erkennt. Und so gut es von entscheidender bedeutung ist, dass in den abrahamsverheißungen das samenkind mit Abraham immer durch das „und“ auf das engste sich verknüpft findet, so ist von ebenso entscheidender bedeutung, dass im unterschiede von der verheißung das gesetz von Gott durch vermittlung anderer gegeben ist. Denn dass die vermittler engel und Moses waren, ist gleichgültig; aber die vermittlung ist bedeutsam. Daher ist das wort *μεσστής* one artikel als artbegriff gebraucht. In allen diesen bestimmungen aber hebt Paulus den unterschied des gesetzes von der verheißung hervor: das one inneren zusammenhang mit der verheißung hinzugefügte gesetz ist von Gott nicht zum zwecke des heils gegeben, ist von Gott nicht für alle zeit gegeben, ist von Gott nicht unmittelbar gegeben.

Aber aus diesen positiven bestimmungen über das heilsgeschichtliche wesen des gesetzes soll nun die positive bestimmung über das heilsgeschichtliche verhältnis des gesetzes zur verheißung für Abraham und Christus gefolgert werden. Denn erst mit dieser bestimmung löst sich dem theistischen bewusstsein das rätsel, in welches durch die ausführung des Paulus v. 6—14 über die ausschließung des gesetzes aus dem heilswillen Gottes und seiner verwirklichung das gesetz gehüllt ist. Diese positive bestimmung über das heilsgeschichtliche verhältnis des gesetzes zur verheißung gewinnt nun Paulus zunächst durch eine folgerung aus jener form der gesetzgebung, dass es von Gott verordnet wurde mittelst engel in hand eines mittlers. Fortschreitend nämlich an dieser vorstellung spricht Paulus den gedanken aus:

*der mittler aber ist eines nicht; Gott aber ist einer.* Beide aussagen bilden einen gegensatz, insofern der gleiche prädikatsbegriff in  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  und  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  dem einen subjecte abgesprochen, dem andern zugesprochen wird. In diesem gegensatze des verneinten und bejahten gleichen prädikates liegt also der gedachte gegensatz der beiden unterschiedenen subjecte, und auf diesem gegensatze der aussage, auf dem  $\omicron\upsilon\chi\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$  ( $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ) und dem  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$  ( $\acute{\epsilon}\nu\alpha$ ) liegt der gedankenton. In dem ersten urtheile ist nun der artikulierte ausdrück  $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$  artbegriff, weil er den nicht artikulierten artbegriff der vorhergehenden aussage wieder aufnimmt. Der logische inhalt des urteils ist also, dass an dem begriffe  $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$  das  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$   $\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$  als ein negatives wesensmerkmal dieses begriffes verneint wird. Und das urteil selbst ist kein partikulares, sondern ein universales. Dem begriffe des mittlers ist es wesentlich, dass derselbe einem einen nicht angehöre. Nun ist aber an sich sowohl der inhalt des begriffes  $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$ , als auch der inhalt und die sprachliche form des wortes  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  schwankend. Zwar im allgemeinen muss der vorstellungsinhalt des begriffes  $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$  aus dem verhältnisse entnommen werden, aus welchem der gedanke selbst entstammt, aus dem verhältnisse, in welchem bei der gesetzgebung am Sinai Moses gestanden ist. Und hier ist doch wol keine andere vorstellung möglich, als dass Moses, insofern er das gesetz Gottes mittelst engel empfing, zwischen Gott und dem volke Israel seine stellung gehabt habe. Denn nach dem sprachlichen ausdrücke:  $\delta\epsilon\ \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\nu$  hat Paulus engel nicht als urheber des gesetzes, sondern als von Gott gebrauchte mittler bei dem verordnungsakte des gesetzes vorgestellt. Dass aber Moses zwischen Gott und dem volke Israel gestanden sei, ist die wiederkehrende anschauung der schrift, auf grund deren die anschauung des Paulus von den engeln und Moses als gesetzgebungsmittlern doch entstanden ist (cf. deut. 33, 2. 5, 5. lev. 26, 46. 2 chron. 33, 8. 34, 14. neh. 9, 14 u. a.). Aber bei dieser anschauung könnte doch raum für eine doppelte vorstellung bleiben, dass Moses als mittler im weiteren sinne, als beauftragter Gottes zur mittheilung des gesetzes an das volk Israel, oder im engeren sinne, als vermittler zwischen dem heiligen willén Gottes im gesetzte und dem sündigen wollen des volkes Israel gedacht sei zu dem zwecke, zwischen Gott und dem volke Israel einen bund zu schließen und dem dienste Gottes Israel zu verpflichten. Eben-

so bleibt für den vorstellungsinhalt und die sprachliche form des wortes  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  eine doppelte möglichkeit. Die form kann gen. masc. sein und ihr inhalt die numerische vorstellung einer individualität; die form kann gen. neutr. sein und ihr inhalt die qualitative vorstellung einer in sich einigen wesenheit. Denn forderung der exegese und logik ist allein, dass in dem gegensatze des verneinenden und bejahenden urteils die verneinten und bejahten begriffe  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  und  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  gleichen logischen inhalt, nicht dass sie gleiche grammatische form haben. Fassen wir nun den  $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$  als den beauftragten, so scheidet die vorstellung aus, dass derselbe als beauftragter der engel gedacht sei. Weder wird nach ausdrück und inhalt des gedankens der  $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$  an dieser stelle so gedacht, noch hätte dieser gedanke anders einen sinn, als wenn die engel als urheber des gesetzes von Paulus wären vorgestellt worden. Aber dieser sinn würde dem bewusstsein des Paulus nur widersinnig erschienen sein und die kraft der religionsgeschichtlichen und logischen dialektik, welche Paulus hier einsetzt, ruht schlechthin auf der grundvoraussetzung, dass urheber so gut des gesetzes, als der verheißung Gott ist. Aber auch abgesehen hiervon, ist die auffassung des  $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$  als eines beauftragten, eines „mandatars“ hier unmöglich. Denn die verneinung des  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  an dem begriffe eines beauftragten ist kein wesensmerkmal desselben. Ob der beauftragte einem oder vielen angehöre, ist dem begriffe des beauftragten gleichgültig. Nur ein singuläres urteil könnte aus dieser fassung entstehen: dieser mittler gehört einem nicht an. Und es ist daher von dem urheber dieser erklärung selbst schon zugestanden, dass eine universale fassung dieses urteils nur *im großen und ganzen sich bestätige* (Klöpfer, ztschrft. f. wiss. th. 70. 160.) Mit diesem zugeständnisse aber hat der erklärer die axt selber an die wurzel seiner erklärung gelegt. Und wenn derselbe sich darauf beruft, dass Paulus auch v. 15 „als allgemein gültige norm hinstelle, was in der empirischen welt mannigfache ausnahmen erleide“: so hat er das:  $\kappa\alpha\tau\alpha \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$  λεγω des Paulus v. 15 vergessen oder verkannt. Ebenso wenig aber würde sich ein verständiges urteil ergeben, wollten wir den begriff des beauftragten mit dem qualitativen begriffe des in sich einigen in beziehung setzen. Es bleibt daher zunächst nur, den begriff des mittlers in dem engern sinne eines vermittlers zu fassen. Bezieht man nun das

prädikatsglied  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  in numerischem sinne auf diesen begriff, so würde das urteil entstehen: der vermittler (seinem begriffe nach) gehört einem individuum nicht an. Aber dies prädikat wäre wieder ein dem begriffe eines vermittlers gleichgültiges und das urteil wäre ein logisch falsches. Die exegese ist deshalb immer dazu gedrängt, das prädikatsglied  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  im sinne von: *einer partei* zu fassen. Dann erst entsteht ein logisch richtiges urteil: der vermittler gehört einer partei nicht an, er gehört zwei parteien an, die, in sich unterschieden, durch den vermittler zur einheit gebracht werden sollen. Aber, so gerne man es sich verbergen möchte, mit dieser auffassung hat man den Rubikon des numerischen sinnes und der maskulinform von  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  überschritten. Der entscheidende begriff nämlich der partei ist kein numerischer, sondern ein qualitativer, und  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  im sinne von einer partei kann sprachlich schlechterdings nur gen. neutrius sein. Denn merkmahl des begriffes partei ist nicht der zalbegriff von zwei, sondern der qualitätsbegriff von zweiheit, entzweiftheit im gegensatze zum qualitätsbegriffe von einheit, geeinheit. Und dieser begriff der geeinheit, des einigen, sobald er auf kein bestimmtes substantiv bezogen ist, kann nur durch das neutr.  $\acute{\epsilon}\nu$  ausgedrückt werden. Doch hat Paulus auch nicht in dieser form den gedanken gedacht. Denn wenn er seinen gedanken nur in den worten ausdrückt:  $\acute{\omicron}\ \mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ , so hat er nicht an den begriff von partei gedacht, sondern nur auf diesen qualitätsbegriff des nicht-einigen hat er den nachdruck gelegt. Der inhalt seines urteils ist also: der mittler gehört einem einigen nicht an (er ist von einem einigen ausgeschlossen). Und ihm steht gegenüber das andere urteil: Gott aber ist ein einiger.

Nun aber will doch Paulus auch aus der dem gesetzte eigenen form seiner verordnung eine antwort geben auf die frage:  $\tau\iota\ \acute{\omicron}\acute{\omicron}\nu\ \acute{\omicron}\ \nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ ? Paulus kann daher nicht bei diesen beiden allgemeinen urteilen, die aus der form der gesetzesverordnung sich ihm ergeben, den abschluss seiner bestimmungen über das gesetz und den abschluss seiner antwort gedacht, er muss diese beiden allgemeinen urteile auf das gesetz und auf das verhältnis des gesetzes zur verheißung angewendet haben. Und wenn er diese anwendung unausgesprochen lässt, so hat sie für ihn aus dem zusammenhange von selber sich ergeben. Auch wir müssen daher diese anwendung vollziehen und zwar dadurch, dass wir

das wesensprädikat des gesetzgebungsmittlers auf das gesetz, das wesensprädikat des verheißungsgebers auf die verheißung übertragen. Gesetz und verheißung verhalten sich wie mittler und Gott in ihrem wesensprädikate. Für den sinn dieses weist uns der zusammenhang allein auf die verheißung Gottes für Abraham und Christus, in dessen beiden gliedern ein in sich einiges, ein in sich einiger heilswille Gottes sich darstellt. Und der inhalt des zweiten urtheils kann nach dem zusammenhange kein anderer sein, als dass Gott nach v. 6—14 in der verheißung und in ihren beiden gliedern als ein in sich einiger sich verhalte. Der bestimmte gedanke also, der im bewusstsein des Paulus aus der anwendung der beiden allgemeinen urtheile auf das gesetz und sein verhältniss zur verheißung hervortreten, und der den abschluss der gedankenreihe bilden soll, ist dieser: wie der mittler einem einigen nicht angehört, Gott aber ein einiger ist: so gehört das mittelst eines mittlers verordnete gesetz der den einigen heilswillen Gottes darstellenden verheißung nicht an. Hervorgegangen aber ist der gedanke des Paulus, wie alle pneumatischen schriftdeutungen, aus der reflexion des teleologisch denkenden geistes auf eine tatsache und zwar die, dass verheißung und gesetz innerhalb der heilsökonomie von Gott in unterschiedener weise gegeben sind. Diese tatsache offenbart dem geiste den willen Gottes über das verhältnis von gesetz und verheißung in der heilsökonomie. Nun hat Gott die verheißung one mittler, das gesetz durch einen mittler verordnet. Begriff des mittlers ist zwei in sich unterschiedene zu einen. So gehört ein mittler der gesetzgebung an. Denn in ihr werden zwei im willen unterschiedene, Gott und Israel, geeint. Dagegen steht in der verheißung Gott kein anderer wille gegenüber. Deshalb hat Gott dieselbe nicht durch einen mittler gegeben. Nun ist Gott ein in sich einiger, die verheißung der in sich einige heilswille Gottes. Gehört also der mittler einem in sich einigen nicht an: so gehört der gesetzmittler dem in sich einigen verheißungsgotte, das durch einen mittler gegebene gesetz der one mittler gegebenen verheißung nicht an. Für unser bewusstsein hat gewiss dieser schluss von der form der verheißungs- und gesetzverordnung auf das verhältnis von verheißung und gesetz selbst etwas gemachtes, gezwungenes. Aber er hat dies nicht mehr und nicht anders, als alle pneumatischen

schriftdeutungen des Paulus und anderer (cf. gal. 3, 16. 4, 21 bis 30). Es liegt daher kein grund vor diesen schluss als einen von Paulus nicht vollzogenen zurückzuweisen.

Man könnte nun allerdings noch, wie gewöhnlich geschieht, die beiden allgemeinen urteile v. 20 als die prämissen eines unausgesprochenen schlusssatzes betrachten. Als der zweiten schlussfigur angehörig ginge der schluss darauf, dass die beiden subjecte in dem an dem einen verneinten, an dem andern bejahten prädikate einander ausschlossen. Und dieser schluss des Paulus wäre: wenn der mittler einem einigen nicht angehört, Gott aber ein einiger ist: so gehört der mittler dem einigen Gotte nicht an. Der schluss wäre an sich richtig. Aber als abschluss der gedankenreihe v. 19 und 20 ist er ohne seine anwendung auf gesetz und verheißung nichtssagend. Und man wird immer von dem schlusse: so gehört der mittler dem einigen Gotte nicht an — zu der anwendung desselben auf das gesetz und zu dem weiteren schlusse fortgehen müssen: also gehört das gesetz der verheißung nicht an <sup>52</sup>). Dass aber dies und schlechterdings nur dies wirklich der schlussgedanke des Paulus gewesen, ergibt sich aus dem fortschritte des gedankens. Denn dass die nun eintretende folgerung aus der eben geschilderten sache (ὅν) durch *μη γινώσκο* mit abscheu von Paulus zurückgewiesen wird, beweist, dass wir in ihr eine irreligiöse consequenz der gegner uns vorstellen müssen, welche sie aus einer behauptung des Paulus gezogen haben, um diese zu widerlegen, dass Paulus aber in dialektischer gedankenbewegung diese consequenz sich selber entgegenstellt, um sie zu entkräften. Er fragt gleichsam den gegner: ziehest du nun aus der geschilderten sache diese consequenz? — um zu beweisen, dass aus der sache nicht diese seine behauptung widerlegende, sondern eine andere seine behauptung feststellende consequenz gezogen werden müsse. Aber die consequenz der judaisten: *so ist also das (Mosaische) gesetz gegen die verheißungen Gottes?! <sup>53</sup>* — setzt die behauptung voraus: das (Mosaische) gesetz gehört nicht zu den verheißungen Gottes. Das also muss der schlussgedanke sein, den Paulus aus der verordnung des gesetzes von Gott vermittelt eines mittlers und aus den beiden angeschlossenen urteilssätzen gezogen hat. Die judaisten aber wollen diese die ewige bedeutung des Mosaischen gesetzes vernichtende behauptung durch die irreli-

giöse consequenz widerlegen, dass, wenn das gesetz Gottes den verheißungen Gottes nicht angehöre, alsdann das gesetz gegen die verheißungen sei. Irreligiös ist nämlich diese consequenz, weil bei ihrer richtigkeit aus der behauptung des Paulus folgt, dass der wille Gottes, der das gesetz gegeben, gegen den willen desselben Gottes, der die verheißung gegeben, gerichtet gewesen. Aber Paulus weist das recht, diese irreligiöse consequenz zu ziehen mit abscheu zurück und begründet zunächst diesen rückweis durch widerlegung der voraussetzung, unter welcher die consequenz als eine logisch richtige von den judaisten gezogen ist. Diese voraussetzung ist nämlich, dass auch das Mosaische gesetz zum zwecke der gerechtigkeit gegeben sei. In diesem falle wäre allerdings das gesetz Gottes gegen die verheißungen Gottes, da Gott dann eine doppelte und sich aufhebende form der gerechtigkeit als ausdruck seines heilswillens kund getan hätte, eine werkgerechtigkeit des gesetzes, eine glaubensgerechtigkeit der verheißungen. Aber in dem bedingungsatze der nichtwirklichkeit zeigt Paulus, dass diese voraussetzung unwirklich und unberechtigt ist: *denn wenn* (in dem Mosaischen gesetz) *ein gesetz gegeben worden wäre* (damals, als das gesetz von Gott durch Moses gegeben wurde, cf. 1 kor. 2, 8) *mit der kraft lebendig zu machen, in wirklichkeit aus einem gesetzte wol wäre dann die gerechtigkeit.* Aber das Mosaische gesetz ist bekanntlich gegeben als buchstabe auf stein geschrieben und nicht als geist des lebendigen Gottes ins herz geschrieben (1 kor. 3, 3—6. röm. 8, 2ff.) Und so hat es nicht die kraft zu seiner taterfüllung innerlich den menschen lebendig zu machen.

Daher wurde es aber auch von Gott nicht zur gerechtigkeit gegeben. Und damit ist die consequenz der judaisten v. 21 aus der behauptung des Paulus v. 20 hinfällig. Paulus aber hat für die in v. 20 hervorgerufene entscheidungsfrage nach dem heilsgeschichtlichen verhältnisse des gesetzes zur verheißung die zunächst negative bestimmung gewonnen, dass das gesetz, wenn auch ausgeschlossen von den verheißungen und dem heilswillen Gottes, doch nicht gegen die verheißungen gerichtet ist, weil es nicht, wie die verheißungen, als vermittelung der gerechtigkeit und des lebens gegeben worden. Damit erwächst nun die aufgabe, das positive verhältnis des gesetzes zu den verheißungen in der heilsökonomie anzugeben als die der falschen consequenz

der judaisten gegenüberstehende ware consequenz aus v. 20. Und im gegensatze zu der voraussetzung, unter welcher die judaisten ihre consequenz gezogen hatten, dass das gesetz als mittel der gerechtigkeit gegeben sei, führt nun Paulus seine unter den voraussetzungen v. 20 sich ergebende ware consequenz ein. *Dagegen aber*, heißt es, *beschloss das gotteswort das gesammte (juden und heiden) unter (objective) sündigkeit, damit die verheißung zufolge glaubens an Jesum Christum gegeben würde den gläubigen (und nicht im glauben ein gesetz wiederaufbauenden). Bevor aber der glaube (als objective religiöse lebensnorm) kam, wurden wir unter einem gesetzte bewacht, während wir beschlossen waren unter objective sündigkeit auf den zukünftig zu offenbaren-den glauben hin* <sup>54</sup>). Paulus also, um das ware verhältnis des gesetzes zur verheißung d. h. seine nichtangehörigkeit an dieselbe darzustellen, geht davon aus, dass durch einen die heils-ökonomie ordnenden akt Gottes, der in dem worte Gottes seinen ausdruck gefunden und daraus seine anerkennung zu finden hat, die gesammte menschheit unter objective sündigkeit beschlossen wurde zu dem göttlichen zwecke, damit die verheißung Gottes verwirklicht würde in folge glaubens an Jesum Christum für die, die da glauben. Denn wäre ein teil der menschheit vor dem geschichtlichen eintritte des glaubens an Jesum Christum irgendwie der macht der sündigkeit nicht unterworfen gewesen, so hätte auf diesen teil der menschheit die verwirklichung der verheißung in folge glaubens an Jesum Christum keine beziehung haben können. Es ist dies derselbe gedanke, den Paulus röm. 5, 12ff. cf. röm. 11, 32 in umfassender weise ausgeführt hat. Und als ein mittel zur verwirklichung der v. 22 angegebenen heilsanordnung Gottes trat nun ein gesetz ein. Dieses hatte seine beziehung nicht zur verheißung Gottes, sondern auf die sündigkeit der menschen, auf die bis auf Christum und den glauben unter objective sündigkeit beschlossene menschheit. Es sollte nämlich ein wächter sein dieser unter sündigkeit beschlossenen menschheit. Und wie der wächter den gefangenen in der gefangenschaft der gefangen haltenden macht bewart und in dem gefangenen das bewusstsein seiner gefangenschaft rege hält; so sollte auch ein gesetz die von Gott unter die macht der objectiven sündigkeit beschlossene menschheit bis auf den eintritt des glaubens in der sündigkeit festhalten und in ihr das bewusstsein ihrer

beschlossenheit unter die sündenmacht wach halten. Das Mosaische gesetz nämlich als ein gesetz — daher das artikellose νόμος v. 23 — bezog als verbot der sünde die tat des menschen immerfort auf die sünde und brachte der menschheit das bewusstsein ihrer ohne gesetz unbewussten sündigkeit (röm. 3, 20), indem sie diese zur bewussten gesetzesübertretung erhob (gal. 3, 19). Denn, ein spiegel des heiligen willens Gottes, war es doch nur eine objective, äußere norm des buchstabens, nicht eine innere kraft des geistes. Es hemmte deshalb nicht die sünde, sondern hielt den sündigen in der sünde fest bis auf den eintritt des glaubens und der vergebung der sünde aus gnaden Gottes im kreuze Christi. Damit hat Paulus die richtige consequenz gezogen, welche sich für ihn aus v. 20 ergibt. Das gesetz gehört der verheißung und dem einigen heilswillen Gottes nicht an, weil es nicht zum zwecke der gerechtigkeit, sondern zum zwecke der sündigkeit gegeben ist, um die in die gefangenschaft der objectiven sündigkeit bis auf Christum und den glauben dahin gegebene menschheit in dieser gefangenschaft der sünde zu bewachen. Daraus zieht nun Paulus für die gegenwart die folgerung in betreff der stellung der gläubigen menschheit zum gesetz. *Daher, heißt es, ist das (Mosaische) gesetz unser kindes-  
zuchtmeister geworden auf Christum hin, damit wir in folge  
glaubens gerecht erklärt wurden* 55). Und so ward das gesetz in der heilsökonomie das gottgeordnete mittel (ἵνα) zur verwirklichung der glaubensgerechtigkeit. Die vorstellung aber, welche Paulus in dem worte: kindeszuchtmeister zum ausdrücke bringt, ist im allgemeinen aus dem wesen und der stellung des antiken pädagogen, im besondern aber aus dem zusammenhange und namentlich aus der anschauung v. 23 (ἐφρουρουμεθα — εἰς τὴν μελλουσαν πίστιν) zu entnehmen, aus welcher das bild hervorge-  
wachsen ist. Nun war der pädagoge dem frei geborenen, aber seinem alter nach noch unmündigen knaben bis zu seiner mündigkeit als steter begleiter beigegeben, um das handeln des sittlich unmündigen und unfreien zu überwachen. Aber der παιδαγωγός war weder παιδευτής noch διδασκαλός und seine tätigkeit, auf das wollen und handeln des knaben bezogen, war wesentlich eine negative, um die handlungen des unmündigen knaben unter das sittliche gesetz zu beugen, das sündige aber zum bewusstsein zu bringen, zurückzudrängen, zu strafen. Natur-

lich war damit auch eine positive hemmung der sünde gegeben. Aber nicht diese, sondern die negative beziehung des pädagogen auf das sündige handeln des noch unmündigen, unfreien knaben bis zur zeit seiner mündigen freiheit hat Paulus hier in der vergleichung des gesetzes mit dem pädagogen zur geltung gebracht. Beide, pädagoge und gesetz, haben eine negative beziehung zu dem sündigen handeln, der eine des kindes, das andere der kindlichen menschheit (röm. 7, 7 ff.) für die zeit der kindheit. Beider aufgabe aber ist es, während dieser zeitfrist eine äußere norm äußerlich geltend zu machen, nicht eine innere kraft zur erfüllung des guten von innen heraus zu verleihen (cf. v. 21). Ist aber nun das Mosaische gesetz der kindeszuchtmeister der menschheit geworden auf Christum hin, damit wir zufolge glaubens unsere gerechterklärung empfangen, so ist nach ablauf der kindheitsperiode mit dem eintritte des glaubens die tätigkeit des pädagogen abgeschlossen. *Nachdem aber der glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter einem kindeszuchtmeister. Denn alle seid ihr söne Gottes mittelst des glaubens der in Christo Jesu wurzelt.* Diese gottessonschaft der gläubigen begründet Paulus dadurch, dass alle gläubigen die erscheinung Christi, des sones Gottes, geworden sind. Paulus wendet aber diese und die folgenden worte an die Galatischen, die heidnischen leser, um auf sie das ergebnis der vorhergehenden ausführung zu beziehen, dass sie als gläubige nicht mehr unter der pädagogie des gesetzes stehen und ebenso gut, als die judengläubigen, söne Abrahams sind, während die judaisten behaupten, dass auch die gläubigen heiden erst durch beschneidung und gesetz söne Abrahams und erben werden. *Denn alle die auf Christum getauft wurden, die zogen Christum an.* Nun ist Christus der geistige mensch one die prädikate des im fleische wirklichen menschen. Haben also die gläubigen Christum angezogen, so sind an den gläubigen alle unterschiede aus dem gebiete des sinnlichen, des nationalen, socialen, physischen menschen aufgehoben; alle gläubigen sind in ihrem waren, geistigen wesen eins: der himmlische, geistige mensch Christus\*). *Nicht ist darin Jude noch Hellene, nicht darin*

\*) Denn χριστος, die praeeistente, die messianische persönlichkeit, denkt Paulus als den ἀνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ 1 kor, 15, 47, und den ἀνθρωπος ἐπουρανιος als einen ἀνθρωπος ἄσαρκος. Wenn nun δια τῆς πίστεως ἐν χριστῷ Ἰησοῦ bei der

*sklave noch freier, nicht darin — mann und weib; denn alle seid ihr einer in Christo Jesu.* Damit hat nun Paulus die vorstellung gewonnen, auf welche schon v. 18 abzweckte. Wenn alle gläubigen einer sind und eines, Christi, so gilt auch für die gläubigen heiden die verheißung Gottes für Abraham und seinen samen Christus. *Wenn ihr aber Christi seid,* zieht Paulus daher das letzte ergebnis, *so seid ihr ja Abrahams same, nach verheißung heilserben.* Damit ist auch in der begründung von v. 6 bis 14 der zauber gebrochen, mit welchem die judaisten die heidnischen Galater durch erregung ihres seligkeitsinteresses behext hatten.

Aber eine frage ist noch zur beantwortung geblieben. Wenn die weltbewegung doch heilsökonomie ist zur verwirklichung des heilswillens Gottes, weshalb zwischen verheißung und erfüllung die zeit des gesetzes, das doch, ausgeschlossen von der heilswerheißung, keine verwirklichung ist des heilswillens Gottes? Auf die beantwortung dieser frage hatte Paulus mit dem ergebnisse, welches er aus seiner darstellung der heilsökonomie seit v. 24 gezogen, schon hingearbeitet, wenn er das gesetz als kindeszuchtmeister vorstellte und dem begriffe des kindes den der söne Gottes entgegenstellte. Für die beantwortung der frage fasst er im folgenden das Mosaische gesetz nicht, wie bisher, als ethisches, sondern als kultisches ins auge, weil er schon auf den punkt schaut, dass die Galater sich dem jüdischen kultusgesetze bereits unterworfen haben. In diesem gesetzte aber, das an zeit und raum und sinnliche formen geknüpft ist, stehen die juden mit den heiden principiell auf gleichem boden, auf dem boden des sinnlichen bewusstseins, das an sinnliche formen der gottesverehrung gebunden ist. Daher kann Paulus auch hier juden und heiden in der anschauung der einen menschheit zusammen fassen (4, 3). Die menschheit aber stellt er, wie den menschen, als eine vom unmündigen, unfreien kinde zum mündig freien sone heranwachsende dar. Das kind ist sinnliches bewusstsein und unfrei für sein handeln; der son ist geistiges bewusstsein und frei. Dieser religiösen — entwicklung der

---

taufe auf *χριστος* die gläubigen den *χριστος* gleichsam anziehen: so werden sie ein jeder auch ein *ἄνθρωπος ἁμαρτος* und damit hören alle unterschiede auf, welche in der *σαρξ* ihren grund haben. (cf. auch 1 kor. 12, 13).

menschheit würde man sagen dürfen, wenn nicht auch hier, wie sonst, Paulus dualistisch zwei perioden der menschheitsgeschichte schied und die entwicklung als eine von Gott gegebene gestaltung anschaute — dieser religiösen gestaltung also nun der menschheit entspricht die zeit, in welcher von Gott dem noch sinnlichen und unfreien kindesbewusstsein der menschheit ein an das sinnliche bindendes gesetz gegeben ist bis zu dem zeitpunkte, wo nach vorbestimmung des vaters, Gottes die freie mündigkeit des so-nes und das geistige bewusstsein desselben mit verleihung der son-schaft durch erteilung des gottesgeistes anbricht. Denn, wie der zusammenhang zeigt, führt Paulus diese sinnlichen kultusgebote nicht nur des heidentums, sondern auch des Mosaischen gesetzes auf den willen Gottes und seine bewusste absicht zurück. Gott hat sie verordnet mit rücksicht auf das sinnliche bewusstsein der juden. Es ist aber diese anschauung einer von jenen merkwürdigen, auf jahrhunderte vorausgreifenden gedanken des Paulus — auf dem boden einer theistisch religiösen weltanschauung zum ersten male die anung, dass die göttliche offenbarung sich entwickele im zusammenhange mit einer, wenn auch noch nicht in einer entwicklung des bewusstseins der menschheit. Der gedanke konnte, wie der ebenso merkwürdige röm. 14, 14, auch nur in einem geiste, wie des Paulus, entstehen, in welchem der bruch einer neuen gottesoffenbarung mit einer alten bewusst-voll sich vollzogen hatte. Und auch dadurch ist diese stelle merkwürdig, weil einzig, dass Paulus im gegensatze zu seiner sonst nur formellen kritik des gesetzes hier folgerichtig auf eine materielle kritik des gesetzes geführt wird (cf. v. 9. 10), auf sinnlich endliche elemente desselben wenigstens im kultus- und ritual-gesetze, entsprechend dem sinnlichen bewusstsein der unter das gesetz gestellten menschheit.

*Ich behaupte aber*, fährt Paulus fort, um anzudeuten, dass er einen schon vorhin angeregten gedanken ausführen will, *auf wie lange zeit der erbe unmündig ist, unterscheidet er sich nicht von einem knechte, obwol herr aller güter, sondern unter vormünder steht er und hausverwalter bis zur vorbestimmten zeit des vaters. So auch wir; als wir unmündige waren, da waren wir unter die grundkörper der sinnlich sichtbaren welt geknechtete* <sup>56</sup>). Sinn der worte kann nach dem bilde v. 1. 2 doch nur sein, dass Gott, der vater, die menschheit, die an sich zum sone bestimmt war,

so lange sie noch im kindesalter unfreier unmündigkeit und sinnlichen bewusstseins lebte, in ihrem religiösen bewusstsein und ihrer religiösen verehrung an die sichtbaren grundmächte der sinnlichen welt gebunden hat, unter denen er vor allen nach v. 9. 10 an mond und sonne als lebendige himmlische wesen muss gedacht haben, nach denen der kultus auch der juden sich regelte. *Als aber kam die erfüllung der zeit, da entsandte Gott seinen son, indem er ward aus einem weibe* (und deshalb in einem sündenfleischesabbilde lebte röm. 8, 3), *ward unter ein gesetz* (und deshalb als ein δουλος unter dem todesfluche eines gesetzes über die sünde stand gal. 3, 13), *damit er die unter einem gesetzte stehenden* (δουλοι), *aus der macht desselben herauserkaupte, damit wir die (vorherbestimmte) soneseinsetzung in empfang nähmen*, d. h. damit er diejenigen, welche bis dahin noch unmündig und unfrei unter der macht eines gesetzes standen, nun in die von Gottes heilswillen ihnen zuvorbestimmte stellung von mündigen, freien sönen brächte. Und zum tatsächlichen erweise dessen setzt Paulus für die in zweifel gebrachten Galater hinzu: *weil ihr aber söne* (und nicht mehr unter einem gesetzte stehende unmündige) *wirklich seid*, d. h. weil ihr durch die heilssendung und heilstat des sones Gottes zu sönen eingesetzt seid: *so entsandte er den geist seines sones in unsere herzen, der schreit: Abba der vater!\*)* Aus v. 6 aber zieht Paulus für die zweifelnden Galater das endergebnis, welches wieder in den zu beweisenden satz der ganzen ausführung einmündet, dass nicht die unter einem gesetzte stehenden, sondern die durch Christum vom gesetzte frei gewordenen heilserben seien (3, 29). *Daher bist du nicht mehr knecht, sondern son, wenn aber son, so auch erbe durch tätigkeit Gottes* (nicht durch eigene beschneidung und gesetzestat).

\*) Bei dieser kausalen verknüpfung des υιους ειναι mit dem εξαποστειλαι το πνευμα του υιου εις τας καρδιας sollen die Galater aus der folge, die eine gewisse wirklichkeit für sie ist (cf. auch 3, 2—6), auf die wirklichkeit (εστε) des notwendigen grundes der folge, der als akt Gottes für sie ungewiss ist, zurückschließen. (röm. 8, 14—16. Gegen Ritschl, l. v. d. v. II. p. 353). Und die grammatische inkorrekttheit des εστε zu dem ημων, wenn es von Paulus stammt, kann den logischen grund haben, dass dieser nach dem zusammenfassenden απολαβωμεν mit dem εστε wieder an die Galater sich wendet, weil grade diese one beschneidung ihrer sonschaft durch die judaisten ungewiss geworden waren (cf. v. 26 ff.) in dem ημων dagegen die universale anschauung im bewusstsein des Paulus (απολαβωμεν) ihre geltung behauptet.

d) Schluss und übergang zum folgenden. 4, 8—11.

So hat denn Paulus nach allen seiten den beweis vollendet, dass der heilswille Gottes in der heilsökonomie den gläubigen als abrahamssöhnen vermittelt der glaubensgerechtigkeit in Christo one beschneidung und gesetz das heilserbe bestimmt hat. Zum schlusse weist er nun die Galater auf den widerspruch ihres verhaltens mit dieser göttlichen heilsordnung hin, insofern sie unter die gebote des in Christo aufgehobenen gesetzes, des kultusgesetzes wieder zurückgetreten sind. Und dadurch macht er den übergang zur folgenden aufforderung diesen widerspruch aufzuheben und in der freiheit vom gesetz zu bestehen.

*Aber — heißt es — weil ihr damals zwar (in der zeit der unmündigkeit v. 1. 3) von Gott nicht wusstet, so wurdet ihr knechte denen, die von natur nicht Götter sind (sondern, von natur τα στοιχεία του κόσμου, vom bewusstsein der heiden in ihrer weisheit zu Göttern erhoben sind, welche damit der schöpfung statt dem schöpfer dienten, röm. 1, 22. 26). Nachdem ihr jetzt aber Gott kennen lerntet, mehr aber von Gott kennen gelernt wurdet, der durch eure berufung 1, 6 und sendung seines geistes in eure herzen 4, 6 bewiesen hat, dass er euch jetzt kennt), wie wendet ihr denn wieder um zu den schwachen und armen grundmächten — (in denen nicht kraft, nicht reichthum des geistes ist) — denen ihr wieder von neuem knechte werden wollt <sup>57)</sup>? Tage beobachtet ihr und monate und festzeiten und jare! (gen. 1, 14. exod. 23, 14. LXX).* Und in der gerechten besorgnis, dass dieser anfang ungeistig gesetzlichen lebens das volle leben unter dem gesetz nach sich ziehen werde (5, 9), ruft Paulus aus: *ich bin in furcht um euch, dass ich nutzlos in betreff eurer gearbeitet habe.*

### 3. Aufforderung an die Galater in der freiheit von gesetz und beschneidung zu bestehen, 4, 12—5, 24.

a) Vorbereitung dieser aufforderung durch eine wendung an das gemüt der Galater, 4, 12—20.

Nachdem also Paulus in dem übergange 4, 8—11 den widerspruch im verhalten der Galater mit der warheit des evangeliums aufgezeigt hat, wendet er sich zu der aufforderung an dieselben in dieser warheit des evangeliums und in der freiheit von gesetz und beschneidung zu bestehen.

Weil aber das persönliche verhältnis zwischen den Galatern und Paulus durch die verhetzungen der judaisten gestört und das gemüt der Galater mit misstrauen gegen den apostel (4, 16) vergiftet ist, so sucht dieser zuvor die erinnerung an das alte liebesverhältnis wieder wach zu rufen und dadurch das ihm entfremdete gemüt der Galater für eine aufforderung von seiner seite wieder zugänglich zu machen.

*Werdet, wie ich,* — so leitet Paulus seine aufforderung ein — werdet frei vom judaismus, *weil auch ich geworden bin, wie ihr*, in gleichgültigkeit gegen den judaismus geworden bin, wie ein heide (1 kor. 9, 21). Und diese aufforderung kleidet Paulus in die form einer bitte, indem er aus dem bisherigen ton herber zurechtweisung 1, 6. 3, 1. 4, 9—11 in den ton liebevoller vatersorge (4, 19) übergeht. *Brüder, ich bitte euch!* ruft er mit freundlichem andringen. Und nun kräftigt Paulus diese wieder lebendig gewordenen empfindung der liebe durch das gedächtnis an die erste begeisterung und hingebung der Galater für ihn. *In nichts tatet ihr mir ein leides*, so erinnert er sie; *ihr wisst vielmehr, dass um einer schwäche des fleisches willen ich das erstere mal euch die frohbotschaft verkündete und eure erprobung in meinem fleische wieset ihr nicht in verachtung ab und stießet sie auch nicht in abscheu zurück, sondern wie einen boten Gottes nahmet ihr mich an, wie Christum Jesum.* Der erinnerung aber an jene überströmende freude der Galater, als Paulus ihnen das erste mal das evangelium verkündete, stellt dieser nun die stimmung der Galater, wie sie unter der bearbeitung der judaisten geworden ist, in schmerzlichem gegensatze zur seite, um die Galater auf die selbststüchtigen beweggründe der judaisten hinzuweisen. *Eine welche* 59) *nun also (bei dieser aufnahme)* — ruft Paulus den Galatern zu — *war eure seligpreisung?! Denn ich zeuge euch,* — heißt es als begründung des τὸς — *dass ihr, wenn möglich, eure augen ausgegraben und mir gegeben hättet. So dass ich euer feind geworden bin, indem ich euch die warheit verkünde?* Paulus gibt mit diesen letzten worten das an, was aus der ersten seligpreisung der Galater unter der bearbeitung der judaisten, der sie unverständlich gehört gegeben, in der gegenwart herausgekommen ist (γεγονα). Die judaisten hatten den Galatern den Paulus als ihren feind geschildert, der durch sein evangelium sie um die sonschaft Abrahams und das vollerbe des heils bringen werde, wenn sie nicht

dem evangelium der judaisten gläubig gehorsamen und gesetz und beschneidung auf sich nehmen würden; die Galater aber hatten den judaisten geglaubt. Und weil Paulus in v. 16 mit den worten: *euer feind* den ausspruch der judaisten über ihn aufgenommen hat, wie die Galater wol verstehen, so kann er nun v. 17 unvermittelt auf diese judaisten übergehen und die selbstsucht ihrer beweggründe den Galatern enthüllen. *Sie eifern um euch nicht gut*, ruft er den Galatern zu, *sondern ausschließen wollen sie euch* — pauluschristen aus der messiasgemeinde mit ihren heilsgütern —, *damit ihr um sie eifert*. Wenn die Galater statt um den Paulus um die judaisten eifern, dann wollen diese ihnen die tür der messiasgemeinde und des himmelreiches zum einlass öffnen. Dieser unlauterkeit des eifers stellt Paulus die unwarheit desselben entgegen. Unlauter ist der eifer, weil er sich bei den judaisten, wie den Galatern, auf persönliches bezieht und einen subjectiven charakter hat. Deshalb stellt Paulus mit feinheit diesem eifer nicht die forderung eines eifers um seine person gegenüber, sondern ein objectives eifern — daher die passivform v. 18 —, welches auf die sache geht. *Gut aber ist*, — ruft er den Galatern zu — *dass geeifert werde im guten allezeit* d. h. ein stetiger eifer im guten, um die warheit des evangeliums, *und nicht allein während meiner anwesenheit bei euch, meine kinder, mit denen ich wieder in wehen bin, bis dass gestalt Christus in euch wird gewonnen haben* (2 kor. 5, 17 — was bisher immer noch nicht geschehen). Die erinnerung aber an das liebesverhältnis zwischen ihm und den Galatern bei persönlicher berührung und an den liebevollen eifer der Galater um ihn und seine predigt bei persönlicher anwesenheit regt im gemüte des Paulus den wunsch auf: *ich möchte aber bei euch anwesend sein zur stunde, und meine stimme, (meinen ton, den harten des briefes 1, 6. 3, 1. 4, 11) wandeln, weil ich in verlegenheit bin um euch* 61).

b) Weitere vorbereitung der aufforderung durch eine wendung an die einsicht der Galater, 4, 21—30.

Grade die sorgende verlegenheit des Paulus, wie er in abwesenheit die Galater wieder für sein evangelium der freiheit gewinnen könne, drängt ihn nun vor seiner aufforderung in der freiheit zu bestehen auch noch dazu, die einsicht der Galater für

diese aufforderung vorzubereiten. Die judaisten hatten durch die drohung des ausschlusses aus der messiasgemeinde das seligkeitsinteresse der Galater wider das evangelium der freiheit aufgereizt und hatten natürlich das recht dieses ausschlusses begründet, begründet im zusammenhange mit der zauberformel, durch welche sie die unverständigen Galater behext hatten, durch den nachweis, dass auf grund des gotteswort der schrift nur unter beschneidung und gesetz lebende abrahamssöhne erben der abrahamsverheißung werden könnten. Grade dieser begründung gegenüber weist Paulus nach, dass nach dem gottesworte des gesetzesbuches von Gott in Abraham eine doppelte bundesordnung aufgestellt sei, eine bundesordnung des gesetzes für knechte, eine bundesordnung der verheißung für freie und dass nach dem gesetzesbuche selbst aus dieser bundesordnung der verheißung die kinder des gesetzesbundes der knechte ausgestoßen seien. Das ist die antwort des Paulus auf die drohung der judaisten, die pauluschristen aus der messiasgemeinde mit ihren verheißungsgütern auszuschließen. Und so steht diese ausführung mit der vorhergehenden in enger gedankenverbindung und ist durch sie hervorgerufen.

*Saget mir* — so beginnt Paulus diese berufung auf die einsicht der Galater — *die ihr unter ein gesetz (und also knechte sein) wollt, vernehmet* <sup>62)</sup> *ihr das gesetz nicht?* (in seinem inneren, geistigen sinne). Was er mit diesen worten meine, erläutert Paulus im folgenden: *In der schrift nämlich steht, dass Abraham zwei söne erhielt, einen aus der knechtin und einen aus der freien. Doch, um den unterschied dieser beiden söne hervorzuheben, der aus der knechtin ist in fleisches art geboren (röm. 9, 7), der aber aus der freien vermittelt der verheißung (durch geistes kraft) Derlei (aussagen der schrift) haben einen allegorischen (weil einen pneumatischen) sinn. Diese* <sup>63)</sup> *(beiden Abrahamsweiber). nämlich bedeuten zwei bundesordnungen, eine vom berge Sinai zur knechtschaft gebärend, welche (zur knechtschaft gebärende bundesordnung vom Sinai) Hagar* <sup>64)</sup> *ist; sie entspricht aber dem jetzigen Jerusalem; denn sie ist knechtin mit ihren kindern* <sup>65)</sup>. Von hier wendet sich Paulus zum nachweise eines zweiten bündnisses, welches in der erzählung von Abrahams weibern und sönen der Sarah entspricht. Aber in diesem gliede der allegorie waren die tatsächlichen und anerkannten elemente nicht in der weise

gegeben, dass Paulus etwa hätte fortfahren können: das andere bündnis aber ist vom himmel oder vom berge Zion her (röm. 11, 26, 27) zur freiheit gebärend, welches ist Sarah; es entspricht aber dem himmlischen Jerusalem; denn es ist frei mit seinen kindern. Paulus musste auf ein zweites derartiges, der Sarah entsprechendes bündnis von tatsächlich gegebenen elementen erst den schluss machen lassen. Diese tatsächlichen elemente waren die im jüdischen bewusstsein gegebene vorstellung eines himmlischen Jerusalem, dem als himmlischen die eigenschaft einer freien, wie Sarah, zugestanden werden konnte; die in der schriftverheißung gegebene verheißung, dass dieses himmlische Jerusalem eine mutter sei, wie Sarah, eine unfruchtbare, nicht gebärende und doch durch göttliche wirkung kinderreiche; die in der wirklichkeit gegebene vorstellung, dass die heidengläubigen, wie der Sarahson, durch göttliche wirkung gegebene verheißungskinder seien. Aus diesen gegebenen gleichen verhältnissen der Sarah mit dem himmlischen Jerusalem ergab sich dann der schluss, dass durch die Sarah ein zweites bündnis des himmlischen Jerusalem mit der eigenschaft und der stellung der Sarah bedeutet sei. So haben wir uns zu erklären, dass die aufstellungsform des zweiten bündnisses der des ersten so wenig entspricht, nicht aber so, dass nur der gegensatz zwischen dem jetzigen und dem himmlischen Jerusalem im bewusstsein des Paulus sich vorgedrängt hätte.

Im sinne dieser vorstellungsverbindungen fährt Paulus fort: *Das himmlische Jerusalem aber ist ein freies, welches (freie himmlische <sup>66</sup>) Jerusalem) ist unsere mutter <sup>67</sup>*). In diesen beiden zügen, dass das himmlische Jerusalem ein freies, und dass es, obwol als himmlisches one berührung mit einem ehemanne, dennoch mutter ist, springt zunächst die gleichheit des himmlischen Jerusalem mit der Sarah hervor. Aber dass es mutter ist, bedarf des beweises. Diesen gibt die schriftverheißung in betreff des messianischen, des himmlischen Jerusalem, so dass die zusammenstimmigkeit dieses himmlischen Jerusalem mit der Sarah deutlich hervorleuchtet. *Jubele du unfruchtbare, du nicht-gebärende*, so lautet die verheißung des gotteswortes, *brich aus und schreie du nicht-kreißende, weil viel sind die kinder der ehemannslosen, mehr als der, welche den ehemann hat*. So tritt heraus, dass das himmlische Jerusalem eine mutter ist, mutter von ver-

heißungskindern, wie Sarah. Und wie nun einerseits das himmlische Jerusalem verheißungsmutter ist, wie Sarah, so andererseits (ðs v. 28) sind grade die heidengläubigen, für welche der ganze beweis geführt wird, mehr, als die judengläubigen, verheißungskinder, wie Isaak, der Sarahson. So fährt denn Paulus fort: *ihr andererseits aber, brüder, seid nach art Isaaks verheißungskinder*. So leuchtet denn aus allen diesen entsprechenden zügen hervor, dass das himmlische, das freie Jerusalem als mutter der heidengläubigen das andere bündnis ist, auf welches von dem gottesworte der schrift mit dem anderen, dem freien weibe Abrahams und ihrem verheißungskinde hingedeutet ist. Und daraus ergibt sich von selber, dass die Galatischen heidengläubigen, welche unter ein gesetz sich stellen und knechte sein sollen, wenn sie den göttlichen geistessinn des gesetzes verstehen, kinder eines bundes der freiheit sind.

Ist aber dies, so vollendet sich die allegorie darin, dass die kinder der beiden bündnisse in der gegenwart in demselben verhältnisse stehen, wie in der vergangenheit die söne der beiden weiber Abrahams, und dass auf dies verhältnis der beiderseitigen bundeskinder dasselbe gotteswort geht, wie auf das gleiche verhältnis jener weibessöne. *Aber*, heißt es also, um zunächst etwas der stellung der verheißungskinder zu den fleischeskindern im grunde widersprechendes hervorzuheben, *wie damals der nach fleisches art geborne verfolger war des nach geistes art gebornen, also auch jetzt. Doch was sagt die schrift? Stoß heraus die knechtin und ihren son! Denn durchaus nicht soll erben der son der knechtin mit dem sone der freien*. Und mit diesem kräftigen ausspruche zeigt Paulus den Galatern die antwort, welche das gotteswort der schrift auf das verlangen der judaisten gibt, die heidenchristen, welche die knechtschaft des gesetzes verschmähen, aus der messiasgemeinde und dem himmelreiche ausschließen zu wollen. Der ausspruch ist aber zugleich der unmittelbare übergang zu der aufforderung in der freiheit zu bestehen.

- c) Die aufforderung selbst, in der freiheit von beschneidung und gesetz zu bestehen, 4, 31 — 5, 1.

Paulus hat nun gemüt und einsicht der Galater für seine aufforderung zur freiheit gewonnen. So, darf er voraussetzen, werden sie einsicht und gemüt seiner aufforderung öffnen. Zum

ausgangspunkte der aufforderung macht er das ergebnis der vorhergehenden allegorie, das in dem letzten gottesworte der schrift für die lage der dinge in Galatien so bezeichnend zum ausdruck gekommen war, und knüpft daran, bei diesem ergebnisse beharrend, in einem kraftvollen asyndeton die aufforderung selbst. *Deshalb* <sup>68)</sup>, *brüder*, spricht Paulus, (weil das gotteswort das erbe nur dem sone der freien zusagt) *deshalb sind wir* (die erben 4, 7) *nicht einer knechtin kinder, sondern der freien. Für die freiheit hat uns Christus befreit* (und nicht, wie die beschneidungs- und gesetzesleute wollen, für neue knechtschaft <sup>69)</sup> röm. 8, 5). *Stehet also, und lasset euch nicht wieder durch ein knechtschaftsjoch fesseln.*

d) Rechtfertigung dieser aufforderung' 5, 2 — 24.

α. Rückweis der vorspiegelung der judaisten, dass die annahme der beschneidung und des gesetzes, um eine subjective lebensgerechtigkeit zu gewinnen, das religiöse verhältnis der heidengläubigen zu Christo und der gnade Gottes in Christo nicht ändere, 5, 2 — 12.

Durch einsetzung seiner persönlichen geltung, die jetzt nach 4, 12—20. 21—30 in des Paulus hoffnung wieder eine macht über das gemüt der Galater geworden ist, rechtfertigt derselbe seine aufforderung. Auch einem oberflächlichen sinne, der die tiefe warheit des paulinischen principes nicht begriff, und einem gemeineren sinne, der den heiligen ernst dieses principes nicht spürte, musste doch das princip selbst von der gerechtigkeit aus dem glauben an die vergebungsgnade Gottes im kreuzestode Christi zusagen. Das seligkeitsinteresse fülte sich in diesem principe gesichert. So war es eine freilich gemeine klugheit der judaisten, wenn sie den heidnischen gläubigen vorspiegelten, dass die annahme der beschneidung und des gesetzes um den nutzen der verheißungsgnade Gottes in Christo nicht bringe. Es war diese klugheit der judaisten freilich eine irreligiöse leichtfertigkeit, die aber dadurch, wenn nicht entschuldigung, so doch erklärung findet, dass die heiligkeit des in der beschneidung und dem gesetzte gegebenen religiösen principes hinter dem national-religiösen interesse an der beschneidung der heidengläubigen im gemüte der judaisten zurücktrat. Die beschneidung war ihnen, losgelöst von ihrem zusammenhange mit der taterfüllung des gesetzes, der schöne schein des jüdischen volkes als des

gottesvolkes (6, 12), und ihre gesetzeserfüllung war auch one den ernst der unbedingtheit (6, 13) der schöne schein des jüdischen volkes als des heiligen und gerechten. Gegen diese irreligiöse leichtfertigkeit der judaisten und ihrer vorspiegelungen schärft nun Paulus das religiöse bewusstsein der Galater, indem er sie auf den furchtbaren ernst hinweist, welcher der annahme der beschneidung und des gesetzes innewohnt. So verstehen wir die ganze bedeutung der worte, welche Paulus zur rechtfertigung seiner manung in der freiheit zu bestehen, den Galatern zuruft: *siehe, ich Paulus sage euch, dass, falls ihr euch beschneidet, Christus euch nichts nützen wird. Ich zeuge vielmehr wiederum jedem menschen (juden und heiden), der sich beschneidet, dass er schuldig ist das gesammte gesetz zur tat zu machen. (Schon) abgetan wurdet ihr von Christo, ihr, die ihr auf grund eines gesetzes (in wirklichkeit) euch gerecht erklären lasst, (schon) fieleet ihr aus der gnade heraus* <sup>70</sup>). Diesem wan der von den judaisten betörten Galater, die da meinen, dass sie als beschnittene auf grund eines gesetzes und durch gesetzestat in wirklichkeit subjective gerechtigkeit haben, stellt Paulus in v. 5 und 6 das paulinisch christliche bewusstsein entgegen und den weg, auf welchem dieses eine subjective gerechtigkeit erhofft, und begründet durch diesen gegensatz seinen ausspruch, dass, wer sich beschneidet, von Christus keinen nutzen hat und, wer auf grund eines gesetzes gerecht erklärt wird, von Christus abgetan ist. *Denn wir, so spricht das christliche bewusstsein, durch gottesgeist in folge glaubens erharren eine hoffnung auf gerechtigkeit* <sup>71</sup>). Nicht mittelst beschneidung durch erfüllung der äußerlichen gebote eines gesetzes, sondern durch innerlich wirkenden gottesgeist, den in folge glaubens der gläubige empfängt, wird subjective lebensgerechtigkeit gewirkt und sie wird erworben nicht als wirklicher besitz, sondern als immer sich nur verwirklichende hoffnung (phil. 3, 12—14). Dass aber in Christo nur von innen heraus, aus dieser innerlich in folge glaubens empfangenen gottesgeisteskraft subjective gerechtigkeit gewirkt wird, begründet der zusatz: *denn in Christo Jesu vermag weder beschneidung etwas (gerechtigkeit zu schaffen), noch vorhaut etwas (gerechtigkeit zu nehmen), sondern glaube durch liebe wirkend (wirkend durch liebe kraft des gottesgeistes, der in folge glaubens empfangen wird).* Auch für das tatlleben des christen

zur subjectiven gerechtigkeit ist nicht außer und neben dem glauben noch eine andere kraft tätig, etwa die liebe als des gesetzes erfüllung, sondern nur die Eine kraft des glaubens, weil er die liebe in sich schließt.

Das bewusstsein aber der irreligiösen leichtfertigkeit, mit welcher die judaisten die unverständigen Galater zur beschneidung und zum gesetze beschwätzt, und der irreligiösen unlauterkeit, mit welcher sie sein evangelium und ihn selber verfolgt hatten, entpresst dem Paulus schon hier (cf. 6, 12. 13) mitten in der rechtfertigung seiner aufforderung zur freiheit von beschneidung und gesetz ein wort der bitterkeit wider diese beschneidungsmänner (v. 7—12). Und die abgerissenen sätze, in denen diese bittere anklage zum ausdruck kommt, offenbaren den herben unmut im gemüte des Paulus.

*Ihr liefert schön! Wer hemmte euch?* <sup>72)</sup>. So bricht der groll aus wider jene judaisten. *Die beschwatzung* <sup>73)</sup> *geht nicht von dem aus, der euch beruft*. Diese worte sind in der springenden rede des unmuts die antwort auf die frage: wer hemmte euch? — insofern Paulus mit dem ausdrücke: die beschwatzung die tätigkeit angibt derer, welche hemmten und wodurch sie hemmten. Daraus ergibt sich der innere gedanken-zusammenhang der beiden verse. Der inhalt dieser von den judaisten ausgeübten beschwatzung ist aber, dass die heiden unter beschneidung und gesetz juden werden müssen, um glieder der messiasgemeinde und ihrer verheißungen zu sein. So steht die beschwatzung in widerspruche mit dem, *der euch beruft*. Das part. praes. του καλουντος beweist, dass der ausdruck nicht auf die zeitlich bestimmte berufung der Galater geht (cf. του καλεσαντος gal. 1, 6), sondern auf die fortdauernd sich entwickelnde der heiden, beweist also, dass ὑμας individualisirend die Galater als heiden bezeichnet (2, 5. 4, 28). Der sinn der worte wäre demnach: die beschwatzung der judaisten, dass ihr heiden juden werden müsst, steht in widerspruch mit der tätigkeit Gottes, nach welcher derselbe euch heiden als heiden zu gliedern der messiasgemeinde und ihren heilsgütern beruft. Doch liegt eine andere erklärung der unbestimmten worte auf grund von röm. 9, 11 fast noch näher. Der sinn der worte wäre: die beschwatzung der judaisten, dass ihr gläubigen heiden gerechtigkeit und leben noch durch beschneidung und taterfüllung des gesetzes

euch selber verdienen müsst (cf. v. 2—6) hat ihre quelle nicht in dem, der euch one euer tun durch seine gnade beruft. Dieser beschwatzung aber, welcher die Galater in etwas erlegen waren (4, 10. 11), hält Paulus warnend das sprichwort entgegen: *ein wenig sauerteig säuert den gesamten teig!* Ein wenig von der beschwatzung der judaisten durchdringt verderbend euer gesamtes glaubensleben. Und in dem bewusstsein, dass die Galater nur erst wanken, aber noch nicht gefallen sind, fährt Paulus fort: *Ich — im gegensatze zu den judaisten — habe das zutrauen auf euch im herrn, dass ihr nichts anderes* (eben den inhalt der judaistischen beschwatzung als das andere des göttlichen evangeliums des Paulus) *sinnen werdet. Der euch aber verwirrt, wer etwa er sei* <sup>75)</sup>; *wird das gerichtsurteil tragen,* Gegenüber diesem seinem urteil über die judaistischen verwirrer zeigt nun Paulus für die Galater den irreligiösen beweggrund auf, aus welchem die judaisten ihn verfolgen. *Ich aber, brüder,* spricht er, *wenn ich beschneidung noch verkünde, was werde ich noch verfolgt? So ist ja also abgetan das ärgernis des kreuzes!* <sup>76)</sup> \*). Denn das ärgernis des kreuzes an unserer stelle für die judaisten ist das evangelium des Paulus mit der verkündigung, dass in dem gottgewollten kreuzestode des Messias Gott das judentum und die beschneidung und das gesetz in ihrer religiösen bedeutung in den tod gegeben und eine religiöse neu-

---

\*) Das ἐγώ dieses satzes gehört zunächst zu: *τι ἐτι διωκομαι* und so steht der gedanke dem *ὁ δε παρασσω βαστασει το χριμα* gegenüber. In der sprachlichen form dieses satzes aber, einer *sumtio dati*, nicht *ficti*, bringt Paulus den notwendigen kausalzusammenhang zwischen seiner fortverkündigung der beschneidung und seiner nicht-verfolgung und wieder zwischen seiner fortverkündigung der beschneidung und der aufhebung des ärgernisses des kreuzes den Galatern zum bewusstsein und zwar so, dass die aufhebung des ärgernisses des kreuzes der unmittelbare, die fortverkündigung der beschneidung der mittelbare, letzte grund einer verfolgung seiner von seiten der judaisten ist. Der ausgesprochene gedanke des Paulus ist: wenn ich beschneidung fortverkünde, so ist das ärgernis des kreuzes abgetan; ist das ärgernis des kreuzes abgetan, so werde ich nicht mehr verfolgt. Meine nicht-verfolgung hängt also im letzten grunde an meiner fortverkündigung der beschneidung, weil damit für die judaisten das ärgernis des kreuzes abgetan ist. Da Paulus nun aber verfolgt wird von den judaisten, so sollen die Galater an der notwendigen logischen verbindung jener drei gedankenglieder erkennen, dass seine verfolgung einzig den grund hat, dass er beschneidung nicht fortverkündet.

schöpfung ins leben gerufen habe. Dieser tod des judentums im evangelium des Paulus, dem wort vom kreuze, ist die qual und der groll der judaisten. Wenn Paulus, der alleinige träger dieses evangeliums vom kreuze, die beschneidung, das judentum als göttlichen willen nach dem kreuzestode Christi noch fortverkündigt und also auch die heiden nach dem kreuzestode Christi noch zur beschneidung, zum judentum nötigt: so hat dieser kreuzestod des Messias für die judaisten seinen stachel verloren und damit ist der beweggrund der judaisten zur verfolgung des Paulus aufgehoben. Diesen inneren und notwendigen kausalzusammenhang zwischen einer auch nach dem kreuzestode des Messias noch fortdauernden verkündigung der beschneidung als aufhebung des ärgernisses des kreuzes und zwischen seiner verfolgung durch die judaisten beweist Paulus den Galatern v. 11 und bringt sie damit zur erkenntnis, dass der irreligiöse wunsch, das im kreuzestode Christi von Gott aufgehobene judentum wider Gott festhalten zu wollen, der einzige beweggrund zu seiner verfolgung sei. Und diesem irreligiösen und gottwidrigen begehren der judaisten schleudert Paulus den wunsch voll bitterer ironie entgegen: *möchten sich doch gar abschneiden, die euch aufsätzig machen!* (um durch steigerung der beschneidung an sich selber für sich gewiss zu errreichen, was sie mit dem festhalten an der beschneidung erreichen wollen, die erhaltung des durch den heilswillen Gottes im kreuze Christi aufgehobenen judentums).

Den bittern wunsch aber wider die judaisten, die wider Gott an beschneidung und gesetz halten, begründet Paulus damit, dass, wenn nun die jüdischen gläubigen beschneidung und gesetz nicht lassen wollen, Gott wenigstens die heidnischen gläubigen zur freiheit berufen habe. So kehrt er zu seiner aufforderung 5, 1 wieder zurück, um diese noch nach einer andern seite gegen die beschuldigung der judaisten zu stützen.

- β. Rückweis der anklage der judaisten, dass die freiheit vom gesetzē eine freiheit zur sünde sei, 5, 13—24.

Mit den worten also: *denn ihr seid auf freiheit hin berufen*, brüder nimmt Paulus seine aufforderung, sich durch das knechtschaftsjoch des gesetzes nicht wieder fesseln zu lassen, noch einmal auf. Aber er beschränkt sofort diese bestimmung der heidengläubigen zur freiheit durch abweis der falschen freiheit

in entfesselung der sinnlichen triebe und hinweis auf die ware freiheit in wechselseitigem dienste der liebe. *Nur nicht die freiheit (machen) zu einem antriebe für das fleisch, sondern mittelst der liebe dienet einander!* Dass aber dieser gegenseitige dienst der liebe wesen und grund der freiheit (vom gesetzte) ist, zu welcher die gläubigen berufen worden, wird begründet mit dem satze: *denn das gesammte gesetz ist (schon) erfüllt in Einem ausspruche, in dem: du sollst lieben deinen nächsten, als dich selbst.* Wesen nämlich des gesetztes, des dekalogs, ist äußeres verbot zu sein jeder tat, welche das lebensinteresse des nächsten verletzt (röm. 13, 8—10). In der liebe zum nächsten, welche jede verletzung des nächsten unmöglich macht, sind daher alle einzelnen verbote des gesetztes schon innerlich in Einer kraft und Einem wollen als erfüllt gesetzt. Denn da einem objectiven gesetzte als dem verbote einer sündigen tat des subjects (röm. 7, 7. 13, 9) die unterlassung dieser tat von seiten des subjects zu seiner vollheit gleichsam mangelt, so ist mit der innerlichen triebkraft im subjecte, aus welcher diese unterlassung notwendig hervorgeht, die vollheit und erfüllung eines gesetztes gegeben (röm. 13, 10). Ist aber in der innerlichkeit der liebe das gesetz als äußeres verbot erfüllt, so ist damit das äußere gesetz aufgehoben und in der liebe (zum nächsten) ist daher auch die freiheit (des tatlens vom gesetzte) gegründet. An diese begründenden worte reihen sich aus einer verknüpfung verwandter vorstellungen wol in erinnerung an Galatische zustände (5, 26 ff.) die worte: *wenn ihr aber einander beißt und fresset, so gebet acht, dass ihr nicht von einander aufgezehrt werdet.*

Hat Paulus nun auch kurz nachgewiesen, dass in der liebe das gesetz erfüllt, und in dieser erfüllung für das tatlens der gläubigen das gesetz aufgehoben, die freiheit eingesetzt ist: so fühlt er doch das bedürfnis diese freiheit noch weiter negativ zu begründen gegen die judaisten, welche diese gesetztesfreiheit des Paulus den Galatern nur als den anlass zur freiheit des fleisches angeschwärzt haben. *Ich behaupte aber*, fährt Paulus daher mit anknüpfung an v. 13 fort, *in geist <sup>77</sup>) wandelt, und fleischesbegierde werdet ihr sicher nicht vollenden.* Wenn freilich fleischesbegierde innerlich selbst in den im geist ihr tatlens führenden gläubigen noch auftauchen mag, — denn sie leben noch im fleische 2, 20 — so wird doch diese sinnliche begierde nicht zur tat

sich vollenden. Diese behauptung stellt fest, dass die freiheit der gläubigen, die den gottesgeist empfangen haben, nicht eine entfesselung der sündigen fleischestriebe wird, und Paulus begründet dieselbe durch den widerstreit der beiden substantiellen kräfte und kraftsubstanzen, aus denen, als ihrem principiellen grunde, alles handeln hervorgeht und durch welche auch das handeln des gläubigen noch bedingt wird, so lange er im fleische noch lebt. *Denn das fleisch, heißt es, begehrt wider den geist, der geist aber wider das fleisch. Diese wesenheiten nämlich liegen mit einander in widerstreit zu dem zwecke, damit ihr nicht, was ihr etwa innerlich wollet, das zur tat machet.* Fleisch und geist sind dem Paulus beides nicht ruhende, sondern wirkende substanzen (röm. 8, 5ff.). Das fleisch wirkt als sinnliches begehren (v. 19ff.); der geist als sinnlichkeitsloses wollen (v. 22). Der mensch ist die kampfesstätte beider kräfte. Aber in dem gegensatze des inneren und äußeren menschen, des ich als innerlich wissenden und wollenden und des ich als durch die glieder des leibes handelnden (röm. 7, 14—23), wird die tat des handelnden immer entweder durch die kraft des fleisches oder des geistes bestimmt. Wenn der nicht-gläubige mensch, der den gottesgeist noch nicht besitzt, sobald seinem bewusstsein das geistige gottesgesetz gegenübertritt, auch innerlich etwa (ἀν) das geistige weiß und will, so wird seine tat doch bestimmt durch das fleisch (röm. 7, 14ff.); wenn der gläubige mensch, der den gottesgeist empfangen hat, so lange er noch im fleische lebt, auch etwa (ἀν) noch innerlich das sinnliche begehrt, so wird seine tat doch bestimmt durch die überkraft des geistes. Das ist die principielle ausschauung des Paulus. Hier aber denkt er ganz entsprechend seinem theistischen bewusstsein den widerstreit dieser beiden kräfte in göttlicher teleologie (ἰνα). Und es ist nur principlosigkeit eines modernen, schwächlichen, so gerne halb teleologisch, halb kausal und, wo es ihm bequem, bald teleologisch, bald kausal denkenden bewusstseins, hier die göttliche teleologie leugnen und ihr eine teleologie jener beiden potenzen unterschieben zu wollen (Meyer). Als ob der theismus des Paulus diese teleologie der potenzen doch nicht wieder auf die göttliche zurückgeführt hätte! Göttlich bezweckt aber war dieser widerstreit, damit der vorchristliche mensch, wenn er etwa auf grund des geistigen gesetzes das geistige innerlich wollte (röm. 7, 21. 22),

doch das geistige nicht zur tat mache. Denn dadurch wäre die göttliche heilsökonomie vereitelt, welche bis auf Christum die gesammte menschheit unter die sünde beschlossen hatte (gal. 3, 22). Und ebenso göttlich bezweckt war dieser widerstreit, damit der christliche mensch, wenn er etwa auf grund seiner fleischesnatur das sinnliche innerlich begehrte, doch das sinnliche nicht zur tat mache. Denn dadurch wäre wieder der göttliche heilswille vereitelt, der unter voraussetzung der objectiven gerechtigkeit den gläubigen noch zur subjectiven gerechtigkeit und heiligkeit führen will (2 kor. 5, 10 u. s.). Das ist wieder die principielle anschauung des Paulus. Und nach dieser müssen wir die worte v. 17 auslegen. Mit dieser auslegung verstehen wir auch das logische verhältnis des zweiten gedankengliedes zu dem ersten. Denn halten wir die lesart γὰρ fest, so erläutert das zweite glied den tatsächlichen widerstreit der beiden substanzen aus dem göttlichen zwecke, den dasselbe für das heilsleben der menschen hat.

Mit diesem gedanken v. 17 ist nun die behauptung v. 16 bewiesen, dass wer im geist wandelt, fleischesbegierde nicht zur tat machen wird. Daher fährt Paulus fort, zur sache (v. 13) zurückkehrend: *wenn ihr aber durch geist getrieben werdet, so seid ihr nicht unter gesetz* (sondern frei). Und an diesen allgemeinen gedanken knüpft (δε) Paulus seine veranschaulichung im einzelnen, indem er die reihe des handelns, welche von menschen aus fleischesbegierde getan wird, und die reihe des handelns, welche im menschen aus geistestrieb hervorwächst, einander gegenüberstellt und daran den Galatern anschaulich macht, wie die, welche durch geist getrieben werden, nicht unter gesetz, sondern in freiheit stehen (cap. v. 18 c. v. 23). *Offensichtlich aber*, heißt es, *sind die werke des fleisches, derlei sind unzucht, unreinheit, wollust; götzendienst, zauberei; feindseligkeiten, streit, aneiferung, zornesausbrüche; recht-habereigezänke, zwistigkeiten, parteiungen, anneidungen; trunkenheiten, saufgelage, von denen ich euch zuvorsage, gleichwie ich zuvorsagte, dass die derlei betreibenden ein gottesreich<sup>78)</sup> nicht erben werden. Die frucht dagegen des geistes ist liebe, freude, langmut, güte, tugendhaftigkeit, vertrauen, sanftmut, enthaltsamkeit. Gegen solche dinge ist kein gesetz.* Wer also nicht durch fleisch, sondern durch geist in seinem handeln bestimmt wird, der ist für sein tatleben von einem gesetzte los und frei. Damit aber, dass die christen nicht durch fleisch bestimmt werden, schließt Paulus die

v. 13 begonnene rechtfertigung seiner aufforderung zur freiheit: *die aber Christi Jesu sind, kreuzigten (zu tode) ihr fleisch mit seinen trieben und seinen begierden* (2, 20). Denn hierdurch hat er den gegengrund der judaisten gegen die freiheit seines evangeliums entkräftet, dass diese freiheit one gesetz eine freiheit des fleisches sei (v. 13). Und so hat Paulus auch nach dieser seite seine aufforderung an die Galater (4, 31—5, 1) in der freiheit Christi zu bestehen gerechtfertigt und damit den hauptgegenstand seines briefes zu ende geführt.

## II. Der zweite, der nebenteil, cap. 5, 25—6, 10.

Besondere, in den besondern verhältnissen der Galatischen gemeinden begründete ermanungen.

1. Warnung der geistigen vor dückelhafter selbstüberhebung, cap. 5, 25—6, 5.

Das ergebnis des schlussgedankens der vorhergehenden rechtfertigung macht Paulus zum ausgangspunkte zweier besonderer ermanungen, die in der forderung zusammentreffen, im geistigen zu wandeln und zu handeln.

Wenn die hörigen Christi ihr fleisch zum tode kreuzigten, so leben sie nicht mehr im fleische, sondern im geiste. So sollen sie denn auch ihr leben füren im geiste. *Wenn wir leben im geiste*, so schickt Paulus den principiellen gedanken für die folgenden ermanungen voran, *so wollen wir im geiste auch wandeln* <sup>79</sup>). Dieser allgemeine gedanke wird auf das besondere verhältnis dückelhafter selbstüberhebung der geistige sich nennenden bezogen. *Werdet nicht voll leeren dückels, einander herausfordernd, einander anneidend*. Diese warnung hat aber vor allem ihre stelle in den beziehungen derer, die sich stark dücken, zu den schwachen in der gemeinde. Daher heißt es: *brüder, falls auch übereilt sein würde ein (schwacher) mensch* <sup>80</sup>) *von irgend einem fehltritte, so richtet ihr, die geistigen, den derartigen auf in sanftmutsgeiste, indem du auf dich selber schaut (in besorgnis), es möchtest auch du versucht werden*. Diese manung, dass der starke, wie der schwache, fehlen könne, führt zu der ermanung: *einer des andern lasten traget, und so werdet ihr zur (vollen) erfüllung bringen das gesetz Christi* (des Messias).

Diese ermanung begründet Paulus dadurch, dass er den, der über dieselbe erhaben sich wänen möchte, weil er keine lasten zu tragen habe, auf sein nichts zurückführt. *Denn, wenn jemand den dunkel hat, ein etwas zu sein, während er nichts ist, der trügt sich selbst in seinem sinn.* Der gedanke wird beherrscht von dem gegensatze des seins im wan und des seins in wirklichkeit. Das sein im wan, wenn der eine sich dünkt etwas bedeutendes, über andere hervorragendes zu sein, entsteht dem, der nicht aus der prüfung seines eigenen wirklichen seins, sondern an der vergleichung mit anderen, schwächeren das bewusstsein seines wertes gewinnt, oder wie Paulus im folgenden sagt, der seinen rum nicht in bezug auf sich selbst, sondern in bezug auf seinen nebenmenschen hat. So gewinnen die pneumatischen in Galatien ihren dunkel aus dem vergleiche mit den fehlenden brüdern. Deshalb mant nun Paulus diesen dunkel zur prüfung des eigenen wirklichen seins, dessen, was die sich dünkenden selber als ein wirkliches werk und ein werk der wirklichkeit geschaffen haben. *Das werk aber seiner selbst prüfe ein jeglicher!* heißt es; er höre auf, die einbildung eines besonderen seins aus einem vergleiche mit dem nebenmenschen zu holen. Das ergebnis dieser prüfung des werkes und der wirklichkeit seiner selbst, sprechen die worte aus: *und dann wird er in bezug auf sich selber allein den (ihm zukommenden) rum haben und nicht in bezug auf den andern* <sup>81</sup>). Paulus geht davon aus, dass jeder auf grund der prüfung seines wirklichen seins einen ihm zukommenden rum habe (daher der bestimmte artikel), ein etwas, dessen er sich als ausdruck seines wirklichen wertes rümen könne und dürfe — einen rum, der natürlich auch zu einem unrum ausschlagen kann. Wer nun das werk seiner selbst und sein wirkliches sein prüft, der wird den ihm zukommenden rum in bezug auf sich selber allein haben und nicht in bezug auf den andern, mit dem er in seinem dunkel sich sonst verglichen hat. Denn bei dieser prüfung seines eigenen wirklichen seins wird er finden, dass er seine ihm eigene, dem andern fehlende schwäche habe und mit dieser erkenntnis, dass auch er dem andern in bestimmten punkten nachsteht, und hierin der andere, über den er sich sonst erhaben dünkte, ihm voransteht, wird es mit dem rum in bezug auf den andern sein ende haben. Nur in bezug auf sich selber allein wird er dann den ihm zukommenden rum haben d. h. wird er das haben,

dessen er sich rümen kann oder auch nicht. In diesem sinne, dass, wer sein wirkliches selbstsein prüft, auch seine ihm eigene selbstschwäche finden wird, setzt Paulus als sicheres ergebnis dieser prüfung (futura) und als begründung des εἰς ἑαυτὸν μόνον το καυχῆμα ἔξει in fein spottender litotes hinzu: *denn ein jeder wird das ihm eigene (dem andern fehlende) bündelchen tragen.* Mit dieser erkenntnis ist aber jede dünkelfhafte selbstüberhebung (5, 26) abgeschnitten.

2. Manung in hingabe des irdischen besitzes gutes zu tun den lehrern und glaubensgenossen, cap. 6, 6—10.

One unmittelbaren zusammenhang mit dem vorhergehenden geht Paulus zu einer neuen ermanung über. Nur steht dieselbe mit der vorhergehenden unter der allgemeinen norm des christlichen wandels, mit welcher Paulus den abschnitt begonnen hat, unter der norm im geiste zu wandeln.

*Gemeinsamen anteil habe*, so lautet die ermanung, *der im wort unterrichtete mit dem unterrichtenden in allen lebensgütern* <sup>82</sup>). Im geiste des griechischen ausdrucks heißen die worte: teil nehmen mache der schüler den lehrer an allen gütern, die er besitzt. Aber wie die ausdrucksform κοινώνειν τινι ἐν τινι einzig, so ist auch die vorstellungsform eine absichtlich gewälte voll zarter empfindung. Sie spricht dem schüler aus, wie er das verhältnis zu dem lehrer anschauen solle, wenn er ihm von seinen irdischen gütern mitteilt. Er soll diese mitteilung nicht anschauen als eine zalung oder eine gabe oder eine unterstützung, welche er, der schüler, dem lehrer zu teil werden lässt. Sondern der schüler soll seinen lehrer und sich als lebensgenossen anschauen, welche einen gemeinsamen und gleichen anteil an allen lebensgütern haben, die der begüterte besitzt. Das ist eine in ihrer warheit reine aber hohe anschauung des verhältnisses zwischen schüler und lehrer. Deshalb begründet Paulus dieselbe ausführlich und principiell. *Irret nicht, Gott lässt sich nicht hōnen* — so leitet Paulus diese begründung mit rücksicht auf den folgenden gedanken ein, an welchem die Galater, die pauluschristen, zu einem irrtime kommen könnten, welcher der gnade Gottes spottet. (1 kor. 6, 9. 15, 33). Es handelt sich doch bei dieser überlassung der irdischen güter an den lehrer zu genossenschaftlichem anteil um eine tat des guten und grade der pauluschrist

könnte in dem irrwan verfallen, als ob Gott in seiner gnade dem gläubigen die tat des guten erlasse. Dieser quietismus des toten glaubens, wenn nichts schlimmeres, liegt ja dem heils-principe des Paulus so nahe, dass wir uns nicht darüber wundern können, wie schon Paulus mit ihm zu kämpfen hat. Aber es wäre dieser quietismus nur eine verhöhnung der gnade und güte Gottes (röm. 2, 4). Daher erläutert Paulus diese warnung mit der behauptung: *was immer nämlich säet ein mensch, das wird er auch ernten, (das nämlich) dass* <sup>83)</sup> *, wer da säet auf das fleisch, sein fleisch, aus dem fleische ernten wird vergängliches sein, wer da aber säet auf den geist (Gottes), aus dem geiste wird er ernten ewiges leben.* Paulus führt also die ermanung, dass, wer im worte Gottes unterrichtet wird, den unterrichtenden an seinen irdischen gütern anteil nehmen lasse, auf das princip zurück, dass auch der gläubige die tat des guten tue, weil, wer mensch ist und dem richterurteile Gottes untersteht, den lon seiner tat ernten wird. Und diesen principiellen gedanken bezieht er auf den vorliegenden fall. Wenn der schüler aus habsucht oder genussucht dem lehrer den gemeinschaftlichen anteil an seinen irdischen gütern weigert, so säet er auf sein fleisch, so handelt er durch sinnliches begehren bestimmt im dienste der eigenen sinnlichkeit und sein lon wird die vergänglichkeit, die verweslichkeit des sinnlichen sein. Wenn aber der schüler, voll opferwilliger hingabe der sinnlichen güter, dem lehrer den gemeinsamen anteil am gebrauche seiner güter gestattet, so säet er auf den göttlichen geist in ihm, so handelt er frei von sinnlicher begierde durch die antriebe des göttlichen geistes in ihm bestimmt und sein lon wird die unvergänglichkeit des gottesgeistes sein. Unter der stillen voraussetzung nun, dass die Galater auf den geist säen werden, knüpft Paulus daran die aufforderung zur ausdauer in diesem tun mit den worten: *das rechte aber tuend wollen wir nicht schlechte werden, wollen wir den ausdauernden mut nicht verlieren. Denn zu einem (uns gläubigen) eigenen zeitpunkte (dem gerichte bei der parusie) werden wir ernten, wenn wir nicht lass werden.* Damit hat Paulus die manung, von welcher er v. 6 ausging, für die gläubigen principiell begründet und kehrt nun unter vermittelung dieser begründung zu der anfänglichen manung zurück. *Folglich nun also,* ermant er die Galater, *wie wir einen zeitpunkt haben (bis zu dem wir wirken können),*

*wollen wir werktätig das gute tun gegen alle, zumeist aber gegen die genossen des glaubens.* Und das sind für den schüler die lehrer.

#### D. Schluss, 6, 11—18.

1. Eigenhändiger nachtrag des Paulus, um den gottwidrigen sinn der judaisten und seine Gott hingegebene gesinnung noch einmal in scharfem gegensatze darzustellen, 6, 11—17.

Paulus hat nun sein sendschreiben beendet. Er hat die warheit des evangeliums, seines evangeliums, nach form und inhalt allseitig gegen die angriffe der judaisten begründet; er hat die galatischen gemeinden von den besonderen schäden ihres noch ungeistigen gemeindelebens, von der selbstüberhebung der geistigen gegen die schwachen, von der selbstsucht der schüler gegen die lehrer abgemant. Aber vor dem schlusse drängt es ihn, in seinem widerstreite mit den judaisten vor den galatischen gemeinden den innersten gottwidrigen sinn dieser, die ihres lauterem eifers für die Galater gegenüber dem Paulus sich gerümt haben (4, 17. 16) und seinen gottergebenen sinn in bezug auf das göttliche grundprincip des evangeliums, auf den gottgewollten kreuzestod des Messias, noch einmal ganz scharf den Galatern auszusprechen, damit diese hieran zwischen ihm und den judaisten entscheiden können. Paulus tut dies eigenhändig mit großen buchstaben, um auf diese seine entscheidenden schlussworte die Galater besonders aufmerksam zu machen

*Schauet* — so leitet Paulus diese bedeutungsvollen worte ein — *mit wie großen buchstaben ich euch schrieb mit meiner hand! Alle, welche einen schönen schein haben wollen im fleisch, die nötigen euch zur beschneidung, einzig damit sie durch das kreuz des Christus, des Messias nicht verfolgt werden* <sup>84</sup>). Er kennzeichnet damit die beschnittenen judaisten als solche, denen es mit dem festhalten der beschneidung nur um den schönen schein zu tun ist, glieder Israels, des gottesvolkes, zu sein und kennzeichnet zugleich diesen schönen schein als einen schein im äußerlich sichtbaren, sinnlichen, wesenlosen, weil ungeistigen (röm. 2, 28. 29). Diese am scheine der beschneidung hängenden judaisten nötigen aber die heidenchristen zur beschneidung. Denn eine unbe-

schnittene messiasgemeinde predigt eben die wesenlosigkeit dieses schönen scheins der beschneidung, predigt die gleichgültigkeit der beschneidung, des judaismus für die gewinnung von gerechtigkeit und leben, predigt den untergang des judentums in einer neuschöpfung. Dagegen aber, wenn die heidenchristen sich beschneiden, so anerkennen sie damit den fortbestand der göttlichen prärogative des jüdischen volkes. Und dieser trieb national-religiöser eitelkeit ist es, der die judaisten in dem letzten, unausgesprochenen beweggrunde treibt, die heidenchristen zur beschneidung zu drängen. Die abweisung der beschneidung ruht aber ganz auf der tatsache des kreuzestodes des Messias als der offenbarungstatsache des waren göttlichen heilswillens und der aufhebung des gesetzlichen heilsprincipes, des gesetzes, der beschneidung, jedes religiösen vorrechtes des jüdischen volkes. Daher ist dieser kreuzestod des Messias das principielle ärgernis (5, 11) aller der judaisten, welche in national-religiöser selbstsucht (röm. 10, 3) sich nicht überwinden können, der gottverkündeten aufhebung des judentums sich zu unterwerfen. In diesem sinne stellt Paulus als den letzten beweggrund der judaisten auf, dass sie die heidenchristen zur beschneidung nötigen, *einzig, damit sie durch das kreuz des Messias nicht verfolgt werden*. Denn die unbeschnittenen messiasgemeinden sind eine verkörperung des kreuzestodes des Messias in seiner gottgewollten religiösen bedeutung als todes des judentums, und an den unbeschnittenen messiasgemeinden der heidenchristen wird der qualvolle gedanke im gemüte der judaisten immer wieder aufgestachelt, dass der kreuzestod des Messias der untergang des judentums ist. Um in den unbeschnittenen heidengemeinden der pauluschristen durch das kreuz Christi, durch diesen qualvollen gedanken der gottgewollten aufhebung des judentums nicht verfolgt zu werden, drängen sie auf die beschneidung der heidenchristen. So enthüllt Paulus die beweggründe gottwidriger, national-religiöser eitelkeit und selbstsucht in diesem drängen der judaisten auf die beschneidung der heidenchristen, während die judaisten diese beweggründe unter dem scheine des selbstlosen interesses an dem vollen heile der gläubigen heiden verhüllt und mit diesem scheine die unverständigen Galater betört hatten. Dies drängen auf beschneidung könnte nun freilich eine scheinbare berechtigung haben, wenn die heidenchristen mit der

beschneidung des fleisches zur taterfüllung des sittlichen gesetzes geführt würden. Aber dass der wirkliche beweggrund der judaisten für ihr drängen auf beschneidung der heidengläubigen nicht dies ist, sondern nur das verlangen die beschneidung als den schönen schein der gliedschaft des volkes Gottes festzuhalten, um dadurch die verfolgung durch das kreuz des Messias aufzuheben, das begründet Paulus durch die worte: *denn auch die sich beschneidenden selber bewahren nicht, was gesetz ist* <sup>85</sup>), was gebot des heiligen willens Gottes ist. Folglich können sie auch bei euch heidenchristen nicht den willen haben, durch eure beschneidung eure gesetzlichkeit zu bewirken; *denn sie wollen euch beschneiden* fährt Paulus fort, *damit sie an eurem fleische sich rümen*. Da sie am eigenen fleische, an ihrer beschneidung, keinen rum haben — diesen hätten sie nur, wenn ihre beschneidung mit gesetzlichkeit des sittlichen handelns verbunden wäre — so wollen sie an eurem, der sich nicht beschneidenden, der heiden fleische einen rum haben, wenn ihr heiden durch beschneidung den fortbestand der religiösen prärogative des jüdischen volkes anerkennt. So sind also die Galater nur leidender gegenstand der national-religiösen selbstsucht der judaisten. Dieser unlauteren, den heilswillen Gottes im kreuze des Messias verwerfenden, irreligiösen, weil gottwidrigen gesinnung der judaisten stellt nun Paulus die seine, gottwillige entgegen. *Mir aber*, spricht er, *sei es ein abscheu, rum zu haben außer an dem kreuzestode unseres herrn Jesu Christi, durch welchen mir, was welt ist, (alles sichtbar-sinnliche wesen) kreuzestod ist und ich allem, was welt ist*. Denn der kreuzestod des Messias ist der untergang des sinnlichen, der aufgang des geistigen. In diesem sinne begründet Paulus den letzten gedanken mit den worten: *denn weder beschneidung ist etwas noch unbeschnittenheit, sondern eine neue schöpfung*, in welcher judentum und heidentum in einer neuen lebensform untergegangen sind, in welcher nur der geist eine bedeutung hat. Das ist eine von den grundanschauungen des messiasgläubigen. Darum setzt Paulus hinzu: *und alle, welche nach dieser norm wandeln, friede (komme) auf sie und erbarmen und zwar auf das Israel Gottes*. Diese vorstellung stellt dem Israel nach dem fleische (1 kor. 10, 18. röm. 9, 7. 8), ein Israel entgegen, welches von der freien wal der erbarmenden liebe Gottes aus juden und heiden berufen und geschaffen, als ein Israel nach dem geist

jene neue schöpfung darstellt, in welcher judentum und neidentum untergegangen ist. In dem briefe, der die ansprüche des Israel nach dem fleische, des Israel der beschneidung bekämpft, ist diese anschauung des Israel Gottes die zur frucht entwickelte blüte. Mit dieser anschauung schließt daher die so bedeutsame ansprache an die Galater. Und nur als letztes ergebnis setzt Paulus hinzu: *für die folgezeit mache mir niemand unruhe* (mat. 26, 10) dadurch, dass er an der göttlichen warheit meines evangeliums, an dem göttlichen rechte meines apostolates sich irre machen lässt. In diesem sinne setzt Paulus mit hochgefühl zur begründung hinzu: *denn ich — der als apostel Jesu Christi geleugnete und bezweifelte — trage die malzeichen Jesu an meinem leibe*. Die „leiden Christi“, (2 kor. 1, 5), welche die messianische persönlichkeit Christus an seiner erdenerscheinung Jesus erlitten (2 kor. 4, 10—12), nennt Paulus hier die malzeichen Jesu, weil sie ihm unter die anschauung der zeichen treten, welche der herr dem sklaven zum bewaise seiner angehörigkeit einätzt. Diese „leiden Christi“ im dienste Christi erlitten, die Paulus allen sichtbar an seinem leibe trägt (2 kor. 4, 10—12), kennzeichnen ihn also, allen sichtbar, als einen hörigen Jesu Christi, so dass jeder zweifel daran verstummen muss.

## 2. Schlussesegenswunsch, 6, 18.

An diese letzte bedeutsame ausführung, welche die zu beschneidung und gesetz neigenden Galater noch wieder daran gemant hat, dass im kreuzestode Christi der untergang alles sinnlichen, der aufgang des geistigen als alleiniger lebensmacht und alleinigen lebensgehaltes sich vollzogen hat, schließt Paulus zum schlusse den bezeichnenden segenswunsch: *die gnade unseres herrn Jesu Christi sei mit eurem geiste* <sup>86</sup>), *brüder* (3, 3. 5).

---

### III. Anmerkungen.

---

#### A. Der eingangsgruß, cap. 1, 1—5.

1) Das ἐξελεσθαι deutet auf die vorstellung von der errettung aus einer macht (1 chron. 16, 35, exod. 18, 8. 9. 10, psalm 116, 8 u. o.). Der ausdruck ist ein stehender für die vorstellung des θεος σωτηρ und der σωτηρια. Denn schon im jüdischen bewusstsein wird offenbar, dass vom menschen das heil nur auf dem wege einer errettung durch Gott gewonnen werde. Deshalb ist ὁ ἐνεστωσ αἰων πονηρος als eine objective macht gedacht, die den einzelnen in die πονηρια und damit in die ἀπωλεια hineinzieht, welche der zorn Gottes über jenen äon wegen seiner πονηρια verhängen wird. Die griechischen codd. lesen: ἐκ του αἰωνος του ἐνεστωτος πονηρου. Sollte grund dafür ein sprachlicher anstoß gewesen zu sein? Denn wenn auch bei einer eingeschobenen bestimmung eine zweite one artikel folgt (Krüger gr. gr. 50, 9, 8), so doch selten (1 ptr. 1, 18) bei zwei in form und sinn gleichen bestimmungen (cf. 1 kor. 10, 3. 4. Thuc. 6, 31, 5 und die comm.). Deshalb auch haben die Griechen ihre lesart gedacht — aus dem äon der gegenwärtigen (höchsten?) verderbtheit oder des bevorstehenden Übels (1 kor. 7, 26). Sollten sie diese vorstellung der ὀδινες vor der ἡμερα του χριστου haben ausdrücken wollen? Aber diese vorstellung scheint weder hier, noch sonst im paulinischen bewusstsein eine stelle zu haben. Paulus hat ὁ ἐνεστωσ αἰων als einen gegensätzlichen begriff gedacht, πονηρος aber prädikativ hinzugesetzt zum ausdrücke der art des ἐνεστωσ αἰων. Cf. Kühner gr. gr. II, 531. 536. 237 u. d. comm. zu Thuc. 1, 49, 5.

## B. Die einleitung, cap. 1, 6—10.

2) Der abfall entwickelte sich (nach der zweiten anwesenheit des Paulus) so sehr rasch, weil die Galater wie unter einer bezauberung standen (3, 1), dem ansehn einer bedeutenden persönlichkeits unterlagen (5, 10) und so unverständig prüfungslos sich verhielten (3, 1). Ob das οὕτως ταχέως die rasche entwicklung des abfalles oder die kurze zeit zwischen der verkündigung oder der letzten anwesenheit des Paulus ausdrücken solle, lässt sich nicht entscheiden, da die deutbarkeit der sprache durch die bestimmtheit der verhältnisse von uns nicht ergänzt werden kann. Der grund Meyers aber für die zweite möglichkeit, dass in ἀπο τοῦ καλεσαντος κ. τ. λ. der terminus a quo markiert sei, ist irrig. Denn in diesen worten liegt, wie der gegensatz εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον zeigt, keine zeitvorstellung, sondern eine wesensvorstellung. Warscheinlicher bleibt, dass der unmut des Paulus den one zögerndes bedenken sich entwickelnden abfall tadeln will. Die Galater haben es so eilig mit dem abfall, um ja dessen rasch theilhaft zu werden, was die judaisten ihnen vorgespiegelt haben, der sonschaft Abrahams etc.

3) Die dunklen worte: ἀπο τοῦ καλεσαντος ὁ ἐν χάριτι Χριστοῦ lassen auf grund des sprachgebrauches des Paulus nur eine deutung zu. Καλεῖν = berufen — bedeutet: jemanden zu einem zwecke erlesen; jemanden aus einem lebenszustande in einen andern versetzen. Im letztern falle geht καλεῖν ἐν entweder auf den lebenszustand, in welchem der berufene sich befindet (1 kor. 7, 18. 20. 24), oder auf den: in welchen er versetzt wird (1 kor. 7, 15. 1 thess. 4, 7). Hier steht ἐν prägnant dafür, dass der berufene, in dem lebenszustande, in welchen er durch berufung versetzt wurde, beharren solle. Das verbum wird ein faktitivum = bewirken, dass etwas werde, 3 esdrs 8, 80: ὁ κυριος ἐποίησεν ἡμᾶς ἐν χάριτι ἐνώπιον των βασιλεων Περσων = ἵνα ὦμεν ἐν χάριτι. Dem., π. τ. στ. p. 272. So hier = ἀπο τοῦ καλεσαντος ἡμᾶς, ἵνα ὦμεν ἐν χάριτι Χριστοῦ, im gegensatze zu einem lebenszustande, in welchem gerechtigkeit und leben ἐν νόμῳ Μωυσεως gewonnen wird cf. gal. 5, 4. Der ausdrück steht artikkellos, weil nicht die geschichtlich bestimmte tatsache des kreuzestodes ausgedrückt werden soll, auf grund deren die Galater berufen wurden, sondern die art des lebenszustandes, in welchen hinein sie berufen wurden.

1 kor. 7, 15. Die worte aber: του καλεσαντος ὁ. ἐν χαριτι Χρ. sind ausdruck des wesens des paulinischen evangeliums im gegensatz zu dem wesen des zweitandern evangeliums, ein absichtlich unstimmiger gegensatz, um den abfall der Galater als nicht von Paulus, sondern von Gott zu betonen.

4) Ἐτερος scheidet ein zweites individuum vom ersten; ἄλλος unterscheidet irgend ein individuum von einem derselben art.

5) Die stelle entscheidet dafür, dass der ausdruck το εὐαγγελιον τ. Χριστου gegensätzlich von Paulus gebildet ist (2 kor. 11, 4) als wesensausdruck für sein evangelium, welches die messianische heilspersönlichkeit (ὁ) Χριστος in seiner warheit verkündet. 2 kor. 11, 4 — 1 kor. 9, 12. 2 kor. 2, 12. 4, 4. 9, 13. 10, 14 (röm. 15, 19). Der gen. ist object. 1 kor. 1, 6. röm. 1, 9.

6) Diese schon von Luther angebante deutung hat verfasser begründet: Zum evangelium des Paulus und Petrus p. 331 ff. Die einfache und, wenn man das ἀνθρωπους richtig auf die urapostel bezieht — 1 kor. 3, 21. 22 —, aus der geschichtlichen lage von selbst hervorgewachsene metonymie ist der scharfe ausdruck für die sache. Denn in der nächsten ausführung handelt es sich nicht um den inhalt, sondern um den ursprung des evangeliums nicht von menschen, sondern von Gott. Eine andere bedeutung des ausdrucks an anderer stelle 2 kor. 5, 11 ist doch kein gegengrund! — Uebrigens hat nicht ἀρτι einen rhetorischen ton (Wieseler u. a.), sondern ἀνθρωπους und τον θεον, die gegensätzlichen begriffe.

7) Das ἐν ist nicht subjectiv auf den redenden, sondern objectiv auf den kreuzestod Christi bezogen, den dieser den menschen zu einem steine des anstoßes erlitten hatte, damit die christen einen beweis für sich darin haben, wenn sie zu einem steine des anstoßes für menschen werden. 1 kor. 5, 15. gal. 5, 11.

## C. Die ausführung, cap. 1, 11—cap. 6, 10.

### I. Der erste, der hauptteil, cap. 1, 11—5, 24.

#### 1. Cap. 1, 11—2, 21.

8) Die form des themas in v. 11 und ihre erläuterung in v. 12 lässt durchblicken, dass die judaistischen verstörer den Galatern das dasein des evangeliums Christi im bewusstsein des

Paulus nicht, wie dieser, durch göttliche offenbarung, sondern durch menschliche überlieferung, durch ungenau überkommene oder unrein aufgefasste Kunde von Seiten eines apostels etwa bei dem ersten Besuche des Paulus in Jerusalem zu erklären gesucht hatten. Anders 2 Kor. 4, 5 —. Oben ist doch οὐδε ἐδιδάχθην gelesen. Denn οὐτε (παρελαβὼν) οὐτε (ἐδιδάχθην) negirt die logisch geschiedenen Momente eines negirten Allgemeinbegriffes (ἐλαβὼν?). Aber die logische Scheidung von παρελαβὼν und ἐδιδάχθην innerhalb eines umfassenden Begriffes verständig zu bestimmen, ist nicht möglich gewesen. Denn unmöglich ist die Scheidung: historische facta und Belehrung über dieselben, da Paulus historische facta überkommen hat (1 Kor. 11, 13. Gal. 15, 3); unmöglich die Scheidung: passiv und activ, da Paulus überhaupt nur an ein receptives Verhalten denkt. Aber ἐδιδάχθην ist eine besondere Form des παρελαβὼν, welche Paulus hervorhebt, weil er nicht μαθητῆς eines διδασκαλὸς sein will. Die ἀποκαλύψις dagegen, ein innergeistiger Vorgang, in welchem der Geist Gottes unmittelbar im Menschen wirkend gedacht wird — 1 Kor. 2, 9. 10 — ist der Gegensatz zu beiden; aber sie ist auch ein λαμβάνειν. Die Tatsache des Geisteslebens, auf welche der Ausdruck sich bezieht, kann, wenn Ἰησοῦ Χριστοῦ gen. subj. ist, nur die Vision bei Damaskus sein und etwa daran angeschlossene gleichartige Geisteserlebnisse 1 Kor. 15, 8. Diese Vision war zwar eine ὁπτασία 2 Kor. 12, 1 cf. 1 Kor. 9, 1. Aber einmal ist jede ὁπτασία eine ἀποκαλύψις und dann war in dieser Vision, in welcher Jesus Christus sich dem Paulus zur Schau brachte, die Offenbarung gegeben, dass der gekreuzigte Jesus der wieder zum Leben erweckte Christus und der Messias Gottes, unmittelbar hiermit aber, dass sein Kreuz der Heilswille Gottes sei. Auch könnte Paulus seine Offenbarung auf Jesum Christum zurückführen, weil für ihn die Tätigkeit des zur Rechten Gottes Erhöhten mit der Tätigkeit Gottes zusammenfällt. Paulus aber gebraucht hier den Ausdruck δι' ἀποκ. Ἰησ. Χρ., weil dadurch die ihm gewordene Offenbarung mit der den Uraposteln gewordenen auf gleiche Linie tritt.

9) Wenn doch das προκοπτεῖν ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῳ auf dem Grunde ruhte des περισσότερος ζῆλωτην ὑπαρχειν τῶν πατρικῶν παραδόσεων: so müssen diese παραδόσεις in den Bewusstseins- und Lebensformen bestanden haben, welche dem Juden unterschiedlich eigneten. Daher auch das μου den Paulus als Juden den heidnischen Lesern

gegenüberstellt. Und hervorheben will Paulus nur, er habe so fest in den banden menschlicher überlieferung gelegen, dass nur ein unmittelbarer eingriff Gottes in sein bewusstsein und leben diesen banden ihn entreißen konnte. Es wird daher Paulus in dem ausdrücke *παράδοσις πατρική* die substanz des jüdischen religiösen bewusstseins nach der seite gedacht haben, welche als menschliche überlieferung seinem bewusstsein sich darstellte, als er durch die gottesoffenbarung des sones in ihm mit der göttlichen warheit des judentums gebrochen hatte. So wird z. b. auch der überlieferte sinn der schrift im gegensatze zum pneumatischen verständnisse derselben unter die *παράδοσις πατρική* gehört haben 2 kor. 5, 16. 17. Nur entscheiden lässt sich über einen bestimmten inhalt des ausdrucks *πατρική παράδοσις* im bewusstsein des Paulus nicht. Denn die bedeutung des wortes *παράδοσις* ist durch den sprachgebrauch des Paulus nicht bestimmt. Das substantiv kommt nur noch einmal vor 1 kor. 11, 2 cf. v. 16, das verbum nur dreimal auch nicht entscheidend 1 kor. 11, 2. 23. 15, 3. Und wenn das wort immer auf die form menschlicher überlieferung geht von mensch zu mensch, von mund zu mund, so ist über den menschlichen inhalt damit nicht entschieden 1 kor. 11, 23. Es lässt sich daher nicht bestimmen, ob Paulus in die *πατρ. παρ.* das gesetz Mosis eingeschlossen habe, oder nicht. Auch gibt die vorstellung des Paulus vom gesetz Mosis keinen weiteren anhalt zur entscheidung. Denn Paulus übt nur eine formelle, keine materielle kritik des gesetzes. Und auch an der einen stelle, wo er auf eine materielle kritik des gesetzes Mosis geführt wird (gal. 4, 1 ff.), unterscheidet er wol sinnliche elemente für das sinnliche bewusstsein, aber nicht göttliche und menschliche elemente des gesetzes. Nur dafür entscheidet der zusammenhang, dass Paulus die *παρ. πατρ.* auf das gesetz Mosis nicht beschränkt habe. Denn dass Paulus viele altersgenossen überjudet, zeigt sich namentlich in der strengen beobachtung der zum gesetz hinzugesetzten weiterbildungen desselben. Doch aber sind diese *väterlichen überlieferungen* hier nicht als die pharisäischen bezeichnet. Denn nicht als überpharisäischen pharisäer, sondern als zelotischen überjuden stellt Paulus sich dar.

10) Das *ἐν ἐμοί* steht in einer tonstelle des satzes (1 kor. 9, 15) und betont ist natürlich nicht das *ἐν*, sondern das *ἐμοί*. Der

zwecksatz aber legt mit dem τον υιον αυτου den inhalt des formbegriffes αποκαλυφαι auseinander.

11) Die bedeutung des προσανατιθεσθαι τινι hat verfasser auseinandergesetzt im evangelium des Paulus und Petrus p. 256. Da das wort hier one sachobject, so heisst es = sich jemanden mittheilen. Der inhalt des sich ist aber nach dem zusammenhange der neue bewusstseinsinhalt des Paulus, die αποκαλυψις του υιου, ινα εδωξειτωμαι αυτον εν τοις εθνεσιν. Zu beachten ist die stellung des οδ vor προσανεθεμην. Was zu erwarten gewesen, trat nicht ein.

12) Ueber die meinung, dass die reise nach Arabien *der erste, gewiss glühende versuch auswärtiger wirksamkeit gewesen* (Myr) — eine einbildung nach act. 9, 27 — vergleiche des verfassers darstellung im evangelium des Paulus und Petrus p. 269 anm. Das von gal. 1, 23 lässt nur die annahme, dass die reise des Paulus nach Syrien und Kilikien für das bewusstsein der gemeinden Judäas und des darstellers die erste verkündigungsreise gewesen. Und der sinn der worte gal. 1, 16. 17 zwingt an ganz anderes zu denken, als an verkündigung unter den heiden.

13) Das εδ μη drückt bei Paulus gewöhnlich die beschränkung eines negativen urtheils aus — röm. 7, 7. 13, 1. 8. 1 kor. 1, 14. 2, 2. 11. 8, 4. (ex. v. l. T.) 10, 13. 12, 3. 14, 5. 15, 2. 2 kor. 2, 2. 12, 5. 13 gal. 6, 14 — dreimal aber auch die aufhebung gal. 1, 7. 1 kor. 8, 4. röm. 14, 14. cf. mat. 12, 4. luk. 4, 26. joh. 5, 19. 15, 4. apoc. 9, 4. 21, 27. So ist hier eine entscheidung nicht möglich. Und auch nicht durch 1 kor. 9, 5. Doch spricht 1 kor. 15, 7 die stellung des πασιν dafür, dass Paulus den Jakobus von den aposteln unterschieden hat, cf. röm. 12, 4. c. 1 kor. 12, 12 — röm. 16, 16. 1 kor. 7, 17. c. 1 kor. 14, 33. 2 kor. 8, 18. 11, 28. — 1 kor. 13, 2. 16, 20. 2 kor. 1, 1. 13, 12.

14) Keim (Aus dem urchristentum p. 70 anm.): „Holsten hat unrecht, gal. 1, 23 nur auf den anfang des auftrittes Pauli zu beziehen. Aber v. 21 (?) führt weiter und die erste stimmung in Jerusalem ist act. 9, 26 wol nicht unrichtig ausgedrückt“.

Keims behauptung kann nur auf die ausdrucksformen: ημην αγνοουμενος — ακουοντες ησαν — εδοξαζον sich beziehen, als ob mit in diesem imperff. die gemütsstimmung der gemeinden Judäas wenigstens während des größten theiles der ersten missionsreise des Paulus geschildert wäre.

Nun findet sich die zerlegung des tätigkeitsbegriffes in ein part. und εἶναι mit dem part. imperf., perf., aor. In allen drei formen wird die tätigkeit als zustand des subjectes der tätigkeit ausgedrückt, wie derselbe das bestehende ergebnis einer vorangegangenen ursache ist (Krüger gr. gr. 56, 3, 1). Aber das part. imperf. stellt das subject im zustande einer sich entwickelnden tätigkeit dar. Thuc. 3, 2. τοξοτας τε και σιτον και ἅ μεταπεμπομενοι ἦσαν = sie waren im zustande solcher, welche herbeiholen. Das part. perf. stellt das subject im zustande einer vollendeten, in ihrer wirkung fortdauernden tätigkeit dar. Xen. An. 4, 7, 2: συνελθυθοτες ἦσαν αὐτοσε = sie waren im zustande solcher, welche zusammengekommen und nun da sind. cf. gal. 2, 11. Das part. aor. stellt das subject im zustande einer in der vergangenheit in die wirklichkeit eintretenden tätigkeit dar. Soph. O. R. 90: οὐτε γαρ θρασυς οὐτ' οὖν προδειςας εἰμι τῷ γε νυν λογιῳ = ich bin nicht im zustande eines, der in furcht geriet.

An unserer stelle drücken diese formen v. 22 und 23 den zustand aus, der das ergebnis des besuches des Paulus und seiner mitteilungen in Jerusalem war. Die imperf. ἤμην und ἦσαν sind aber auf den aor. ἦλθον bezogen und die part. imperf. drücken den zustand aus, der in der entwicklung begriffen war, als das ἦλθον in die wirklichkeit eintrat. Sinn also: Als ich in die gegenden Syriens und Kilikiens zog, befand ich mich in dem zustande eines, der persönlich nicht gekannt wird; befanden die gemeinden sich in dem zustande solcher, die von hörensagen haben. Diese zustände waren also begleiter des ersten auftretens des Paulus als frohbotschafters in Syrien und Kilikien. Nun hat ein zustand freilich immer eine dauer. Aber wie lange die hier geschilderten zustände über das ἦλθον hinaus gedauert haben, wird nicht angegeben.

15) Das wort πιστις steht hier objectiv zur bezeichnung des neuen religiösen principes als der objectiven norm des religiösen lebens. cf. 3, 23. 25. 6, 10. röm. 4, 14. 10, 8 und auch 3, 31.

16) Seit der darstellung des sogenannten apostelconcils in der schrift des verfassers: Inhalt und gedankengang des Galaterbriefes (1859), abgedruckt in: zum evangelium des Paulus und Petrus p. 241 ff. 292 ff. (1868) sind besonders folgende darstellungen jenes vorganges erschienen: Lipsius, Schenkels bibellex., art. Apostelconvent I, 195 ff. (1860); Pfleiderer, Paulinismus

p. 278ff. Weizsäcker, das apostelconcil, in Jarb. f. deut. th. p. 191 (1873); Krl. Schmidt, de apost. decreti sent. et. consil. (1874) und art. Apostelconvent in Herzogs RE. I. p. 575 (1877). Haus-rath, Neut. Ztg. 2. A. III. p. 151 (1875); Hilgenfeld, Einl. ins N. T. p. 227 (1875), wo das ergebnis seiner paulinischen studien in der ztschrft fr. w. th. in betreff dieses punktes zusammengefasst ist; Keim, der Apostelconvent in: aus dem urchristentum p. 64 (1878). Diese untersuchungen zeigen den noch immer bestehenden und großen widerstreit der meinungen. Und grund dafür ist besonders, dass viel fleiß auf die historische erläuterung, wenig auf das exegetische verständnis der paulinischen darstellung verwandt ist.

17) Die mittheilung ἀνεβην κατα ἀποκαλυψιν ist entscheidend. Wenn wir doch genötigt sind eine psychologische und geschichtliche vermittlung dieser geistestatsache anzunehmen; so weist sie auf ein tief in zweifel und sorge aufgeregtes gemütsleben des Paulus, das ruhe und gewissheit von Gott begehrte. Dies drängt zu der annahme von vorgängen in seiner wirksamkeit, im leben seiner gemeinden, aus denen diese gemütsregung hervorging. Dies weist hin auf v. 4, auf das eindringen der lügenbrüder in seine gemeinden und auf einen einfluss derselben, so dass (v. 2) die bange sorge in Paulus entstand, sein wirken möge erfolglos sein. Weizsäcker schließt das gegenteil (l. l. 195); aber dadurch und durch die irrige deutung von v. 4 wird seine treffliche untersuchung die darstellung einer wirkung ohne ursache und deshalb nicht immer der richtigen wirkung. Die göttliche offenbarung brachte dem Paulus aber nicht allein den befehl zu tun, was er tat, sondern auch die innere gewissheit zu finden, was er suchte, wenn er bei der *warheit des evangeliums* beharre. Sie stälte sein gemüt durch innere selbstgewissheit zu unbeugsamem widerstande, wenn er nötig sein sollte. Und sie rechtfertigt seinen widerstand vor den Galatern.

18) Das κατ' ἰδίαν zwingt zur annahme einer zweifachen vorlage und verhandlung. Dieselbe ist begründet durch den zweifachen gegenstand: die anerkennung der unbeschnittenen heiden als vollbrüder, eine gemeindeangelegenheit; die anerkennung des Paulus als von Gott und Jesu Christo berufenen selbständigen verkündigers, zunächst eine angelegenheit der als säulen in ansehn stehenden, weil die lügenbrüder die unterwerfung

des Paulus unter diese männer des ansehns gefordert hatten. Natürlich aber folgt hieraus keine verhandlung der gemeinde one ihre in ansehn stehenden, keine verhandlung dieser mit Paulus hinter dem rücken und wissen der gemeinde.

19) Der mit  $\mu\eta\pi\omega\varsigma$  eingeleitete satz kann nach jeder grammatik nur als ausdruck einer befürchtung gefasst werden. cf. Winer, Gr. § 60, 2 ff. (Auf. 5). A. Buttm., Gr. p. 303. Kühner, Gr. Gr. II, 394, 6. 506, 7. 8. 589, 6 u. anm. 4. Ueber den unterschied von  $\epsilon\iota$  und  $\mu\eta$ , dass nur jenes nicht besorgnis ausdrücke ib. § 587, 21 und anm. 27. Krüger, Gr. Spr. 65, 1, 10 und 54, 8, 10. Dazu kommt, dass  $\mu\eta\pi\omega\varsigma$  im N. T. nur exponent eines begehierungssatzes ist, dem die stimmung der furcht zu grunde liegt. Das mit  $\mu\eta\pi\omega\varsigma$  eingeleitete satzglied kann also nur ausdruck der besorgnis des Paulus sein. Jede andere fassung ist sprachlich falsch. (Wie darf z. b. Wieseler für dies  $\mu\eta\pi\omega\varsigma$  auf Krüger gr. § 65, I, 1, 6 anm. 6 u. 10 sich berufen?! Und wie kann er  $\alpha\nu\epsilon\theta\epsilon\mu\eta\nu\ \mu\eta\pi\omega\varsigma$  ergänzen: ich legte vor, damit sie erkannten, statt: damit ich erkannte!!) Aber kritiker und exegeten wandeln immer die alte strasse und lassen den satz nicht hervorgehen aus der frage eines in den tiefen erregten und besorgten gemütes des Paulus an sich, an Gott, ob er denn irgendwie erfolglos wirke, sondern aus der freundlichen anfrage eines scheinbar zweifelnden bewusstseins an die gemeinde und die männer des ansehns etwa über einige „detailfragen, die dem jerusalemischen christentum gegenüber entstanden waren“. (Keim l. l. 70). Warnen mag Meyer. Der theologe wünscht:  $\mu\eta\pi\omega\varsigma$  sei frage nicht der befürchtung des Paulus, sondern „zur erwägung, zur prüfung“ der gemeinde. Der philologe weiß: dann müsse  $\epsilon\iota\pi\omega\varsigma$  ( $\epsilon\iota$ ) stehen. Der konsistorialrat entscheidet: mit feinem takt habe Paulus eine bescheidene ausdrucksweise gewält, welche der prüfung und dem urteil der gemeinde und der apostel in keiner art präjudiciren solle. Aber Paulus war nicht konsistorialrat der residenz und auch dann hätte er den feinen takt der bescheidenheit eines geheuchelten selbstzweifels, ob er vielleicht etwa auch wol in allen punkten ganz recht möge verkündigt haben, durch  $\epsilon\iota$  ausdrücken müssen. (Denn  $\epsilon\iota\pi\omega\varsigma$  ist in der sprache des Paulus und des N. T. nur exponent eines begehierungssatzes, eines wunsches.) Wenn aber

nun *μηπως* sprachlich schlechterdings nur als ausdruck einer befürchtung des Paulus aufgefasst werden darf: so muss ein grund für diese befürchtung anerkannt werden. Und das fñrt wieder, wie bei dem: *κατα ἀποκαλυψιν*, auf das eindringen und den einfluss der lügenbrñder in die, wie Antiochia Syriens, gemischten gemeinden des Paulus. — Wenn dabei Keim (69—70) zu *εἰς κενον* 1 kor. 15, 14 vergleicht, so ist schon diese parallele falsch gedeutet — *äußere und innere nutz- und wertlosigkeit*, statt: leer d. h. entweder one gegenstand oder one erfolg und die richtige parallele ist 1 kor. 15, 10.

20) Das *οὐδε* zwingt zu der annahme, dass zuerst der principielle antrag gestellt wurde auf beschneidung der heidenchristen, dann der principlose vermittlungsantrag auf beschneidung wenigstens dieses heidenchristen. — Das wort *ὑναγκασθη* ist nach 2, 14 ausdruck der behauptung der judaisten: die beschneidung ist notwendig zur gliedschaft des Israel Gottes (denn das Israel des fleisches ist das Israel Gottes gal. 6, 16. 1 kor. 10, 18. rñm. 9, 7. 8), notwendig zur gliedschaft der messiasgemeinde. Sinn: auch nicht für den Titus wurde die forderung behauptet, dass ein mitarbeiter der messiasverkñndigung beschnitten sein müsse, weil nur ein beschnittener vollbñrger sei der messiasgemeinde. Im hintergrunde der forderung lag natñrlich das streben die prärogative Israels aufrecht zu erhalten.

21) An dem richtigen verständnisse dieser worte hängt das verständnis des ganzen abschnittes, ja des verhältnisses des Paulus zum judenchristentum. Nun ist des verfassers beziehung der *ἐλευθερία* auf die apostolische selbständigkeit des Paulus nach 1 kor. 9 der widerlegung nicht wert geachtet. Aber die traditionelle beziehung auf die freiheit der paulinischen heidenchristen vom Mos. gesetz ist exegetisch unmñglich. Denn Paulus scheidet in dem satzgliede: *οἷς οὐδε πρὸς ὥραν* — *ὅμας* sich von den Galatischen heidenchristen. Folglich ist Paulus subject zu *εἶξαμεν* *τῇ ὑποταγῇ*, folglich Paulus object zu *καταδουλώσουσιν*, folglich subject zu *ἔχομεν*, folglich subject zu *ἐλευθερία*. Es handelt sich also in diesem satze um die freiheit des Paulus als verkñndigers des evangeliums und selber apostels von der autorität der messiasapostel und ihrer fñrer in Jerusalem, um die *ἐξουσία τοῦ ἀποστόλου* 1 kor. 9. 2 kor. 10, 8. Diesem exegetischen ergebnisse kann man nur entgehen, wenn man one jede

berechtigung die enge beziehung des εἶξαμεν τη ὑποταγῇ auf ἡμᾶς καταδουλωσουσιν zerreißt.

Ferner haben weder Hausrath noch Weizsäcker den ausdruck παρεισακτοὶ ψευδαδελφοὶ (und die erläuterung desselben in οἵτινες = als solche, die da παρεισηλθον etc.) für eindringlinge in die jerusalemische gemeinde und den hiermit entstehenden sinn zu rechtfertigen gewusst. Die freiheit, sei es der paulinischen heidenchristen, sei es des Paulus konnte man *auskundschaften* doch nicht in Jerusalem, sondern nur da, wo sie geübt wurde, in den paulinischen heidengemeinden. Hiermit steht der sinn des satzes fest. Paulus redet von lügenbrüdern, welche natürlich aus Jerusalem durch eine seitentür — durch den schein von wirklichen brüdern — in seine gemeinden sich einschlichen, um die selbständigkeit des Paulus in der verkündigung seines evangeliums gegenüber den uraposteln, den männern des ansehns, und ihrem evangelium auszuspioniren zu dem zwecke, um ihn unter diese männer des ansehns zu verknechten. Und da nun allerdings kein grund vorliegt, (Weizsäcker 203 anm. 2), den relativsatz v. 5 aus der construction des v. 4 loszulösen, so setzt Paulus hinzu, dass, als diese lügenbrüder in seinen gemeinden jene forderung stellten, er (hier in seinen gemeinden) auch nicht auf eine stunde dieser forderung durch die geforderte unterordnung gewichen sei, damit die warheit des evangeliums bei den Galatischen heidenchristen verbleibe. Der sinn des relativsatzes v. 5 beweist die kluge taktik der lügenbrüder. Die forderung der unterordnung des Paulus unter die männer des ansehns brachte den Paulus in die denkbar ungünstigste lage in seinen gemeinden. Denn die selbständigkeit des Paulus auf grund göttlicher beglaubigung war die schwäche des Paulus, war selbstversicherung, und die in ansehn stehenden waren umstrahlt von dem glorienschein ihrer vergangenheit, 2, 6. Die unterordnung des Paulus wäre doch nur die ganz natürliche anerkennung dieser vergangenheit der in ansehn stehenden gewesen. Und wenn Paulus sie dennoch verweigerte — was war diese weigerung anders, als persönliche eitelkeit? Aber der scharfsinn des Paulus erkannte die tragweite dieser anscheinend so natürlichen, so unschuldigen forderung. An seiner selbständigkeit hing die warheit des evangeliums für die heidenchristen. So erklärt sich das προς ὥραν: was um der person willen möglich war, um des principes willen war es unmöglich.

So erklärt sich das  $\pi\rho\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\mu\alpha\varsigma$ . Dass die Galater nicht als Galater gemeint sind, sondern als heidenchristen fordert der zusammenhang, die beziehung des  $\iota\upsilon\alpha\ \mu\eta$  in wirklichkeit doch auch auf die heidenchristen in den gegenden von Syrien und Kilikien, gal. 1, 21. act. 15; 23. Paulus aber individualisirt den allgemeinbegriff durch den einzelbegriff. Das ist sprachweise nicht nur des Paulus cf. gal. 4, 28. 5, 8. 2 kor. 8, 9. 4, 12. 14. 15. 1, 6. phil. 2, 17. kol. 1, 24. luk. 2, 11. Natürlich hat diese individualisirung einen sinn. Das subject, für welches eine tätigkeit nicht unmittelbar ausgeübt ist, soll sich als bei dieser tätigkeit beteiligt erkennen, um mit seinem gemüte für die tätigkeit sich zu beteiligen. Doch könnte man einwenden, der ausdruck  $\delta\iota\alpha\mu\epsilon\iota\upsilon\eta\ \pi\rho\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\mu\alpha\varsigma$  setze grade um der individualisirung willen das dasein der Galatischen heidenchristen. Aber wenn Paulus in den Galatern nur die heidenchristen anschaut, denen er die warheit des evangeliums erhalten will, im gegensatze zu den judenchristen, welche ihnen diese warheit des evangeliums rauben wollen: so sind ihm in diesem augenblicke die Galater nur ein glied in der reihe der heidenchristlichen gemeinden überhaupt, für welche er principiell den widerstand leistete. Als Paulus sich nicht unterordnete, bestanden freilich in der reihe der heidenchristlichen gemeinden die Galatischen noch nicht. Nun sie aber bestehen und die nicht-unterordnung des Paulus für sie von bedeutung wird, schreibt er ihnen, dass er für sie sich nicht untergeordnet habe, damit ihr gemüt dem Paulus in dieser nicht-unterordnung recht gebe.

So verstanden erklärt sich auch die form des satzes. Von einer erläuterung des gedankens v. 3 durch v. 4 kann nicht mehr die rede sein, da v. 4 von einem andern gegenstande spricht, als v. 3. Auch abgesehen davon ist eine solche erläuterung sprachlich unmöglich, wenn auch Keim (73 anm.) sie sprachlich tadellos nennt. Denn wenn Paulus einen begriff, einen satz durch einen satz mit  $\delta\epsilon$  näher erläutern will, so stellt er den begriff sich selbst oder den satz mittelst seines prädikates sich selbst gegenüber ( $\delta\epsilon$ ), um ihn näher zu bestimmen (röm. 3, 22. 9, 30. 1 kor. 10, 29. gal. 2, 2). Paulus hätte schlechterdings fortfahren müssen:  $\eta\gamma\alpha\gamma\chi\alpha\sigma\theta\eta\ \delta\epsilon$ . Aber mit v. 3 ist die erste verhandlung in ihrem ergebnisse abgeschlossen. Die forderung Keims (73), dass dies ergebnis dringend notwendig eine motivirung fordere, ist nur

sein wunsch. Und die fassung dieser motivirung von Keim (73) mit Weizsäcker (203): um der falschen brüder willen nämlich wurde der zwang ausgeübt — ist, wie sprachlich, so logisch unmöglich, weil der zwang wol etwa durch die falschen brüder, aber nicht um willen derselben ausgeübt wurde, sondern um ganz anderer dinge willen. Mit v. 4 also geht Paulus zu einem neuen über (δε). Nun motivirt er allerdings mit dem *δια τους παρεισακτους ψευδαδελφους* sqq. Und wenn man das motivirte nicht in dem satze: *οἱς οὐδε προς ὦραν* ff. finden kann, wie verfasser früher getan (Weizsäcker 203) so hat Paulus das motivirte am ende von v. 5 unausgesprochen gelassen. Es kann also nur ein aus dem zusammenhange selbstverständliches, an sich unnötiges gedankenglied gewesen sein. Dass dem Paulus, als er *δια δε τους ψευδαδελφους* schrieb, etwa vorschwebte: *ἀνεθεμην τοις δοκουσιν το εὐαγγελιον* geht aus dem zusammenhange, aus der lage und warscheinlich aus dem satze: *ἐμοι γαρ οἱ δοκουντες οὐδεν προσανεθεντο* hervor. Grund der verschweigung aber war ersichtlich, dass sich dem Paulus, dem diktirenden, nach den drei zwischen-sätzen *οἵτινες — ἦν — ἵνα* bei den worten *οἱς οὐδε προς ὦραν εἶχαμεν τη ὑποταγῇ* der gegensatz zwischen den lügenbrüdern, welche unterordnung unter die angesehenen forderten, und den angesehenen, welche statt deren genossenschaft mit sich, den angesehenen, gewärten ins bewusstsein drängte (*ἀπο δε των δοκουντων ἐλαβομεν δεξιαν κοινωνιας*). Wir haben also ein anakoluth, weil der redende wegen eines sich aufdrängenden gedankens — hier des gegensatzes im verhalten der *δοκουντες* zu dem der *ψευδαδελφοι* — den ersten gedanken zu vollenden vergisst. Cf. Bremi ad Lys. Exc. V. p. 442: quum celeritate quadam abrepti novam enuntiationem inchoamus priore nondum absoluta.

22) Dass das *εἶναι* die gegenwart ausdrücke, fordert der gegensatz zu *ἦσαν*, welches die vergangenheit betont. Und dass der gegensatz von schein und sein, der den gedanken beherrscht, auch dem ausdrücke *οἱ δοκουντες εἶναι τι*, welches nicht die männer von sich, sondern die gemeinde von den männern prädicirte, hier eine ironische färbung gibt, liegt auf der hand.

23) Dass *οὐδεν προσανεθεντο* nicht im sinne steht von: jem. etwas dazu auferlegen, sondern nur im sinne von: jem. über etwas eine mittheilung machen, geht hervor aus dem zusammenhange — denn es handelt sich um des Paulus abhängigkeit oder

selbständigkeit, die gefährdet war, wenn die in ansehn stehenden ihm über inhalt oder erfolg eines schon ihnen von Gott anvertrauten evangeliums an die heiden mittheilung zu machen hatten —; geht weiter hervor aus dem gegensatze, der den begriff des *προσαναθεντο* näher bestimmt — denn der gegensatz spricht von dem betrautsein des Paulus mit dem heidenevangelium auf grund des erfolges seiner verkündigung —; geht weiter grade hervor aus der rückbeziehung des *προσαναθεντο* auf das *ἀνεθεμην* v. 2, welches am ende von v. 5 wieder zu denken ist — denn dieses *ἀνεθεμην* handelt von einer mittheilung des inhaltes und erfolges des heidenevangeliums —; geht endlich ganz sicher hervor aus der logischen stellung des *προσαναθεντο* zum vorhergehenden — denn der satz *ἐμοὶ γὰρ — προσαναθεντο* kann nur den gedanken begründen sollen, dass Paulus auf die vergangenheit dieser in ansehn keine rücksicht nimmt, wie nicht auf eines menschen schein Gott; diese begründung aber kann nur in der tatsache liegen, dass dem Paulus die in ansehn über inhalt und erfolg einer heidenverkündigung ihrerseits nichts mitteilten, schlechterdings aber nicht darin, dass etwa dem Paulus die in ansehn keine beschränkenden bestimmungen auferlegt hätten. Zwischen beiden auffassungen ist aber materiell ein großer unterschied (gegen Weizsäcker 205),

In dem eigentümlichen ausdrucke ist *εἰς ἀπ. τ. περ.* und *εἰς τ. ἔθνη* als adverbiale des zweckes auf *ἐνεργήσας* bezogen = der da wirksam wurde für den Petrus, damit er ein apostel sei der beschneidung, der wurde auch für mich wirksam, damit ich für die heiden sei. Paulus bedingt das apostolat auch des Petrus nicht durch das *ὅποιοι ποτε ἦσαν*, durch das verhältnis zu Jesu, sondern durch die wirksamkeit Gottes 1 kor. 15, 9. 9, 2. 2, 4. 2 kor. 12, 12.

<sup>24)</sup> Verfasser hatte behauptet (Evangelium des Paulus und Petrus p. 273. Protestantenbibel II, 723), dass Paulus wol alle prämissen gebe, aus denen die säulenmänner den schluss auf ein apostolat auch des Paulus hätten ziehen müssen — aber nicht gezogen haben, weil sie nicht, wie Paulus, die apostelwürde durch das gottesurteil des erfolges, sondern durch das persönliche verhältnis zum Messias bedingten. Paulus vermeide daher absichtlich den ausdruck *εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν, τῆς ἀκροβυστίας*. Hiergegen kämpft Grimm (nationalität der klein-

asiatischen Galater. Stud. u. kr. 76. p. 202). Er behauptet mit *allen auslegern*, dass in den worten εἰς τὰ ἔθνη eine comparatio compendiaria gegeben sei, eine concision des ausdrucks anstatt εἰς ἀποστολὴν τῶν ἔθνων. Aber Paulus war ein zu guter logiker, als dass er eine comparatio compendiaria an dieser stelle auch nur gedacht hätte. Denn da er v. 8 die tatsächliche prämissse gibt, aus welcher die männer in ansehen auch auf sein apostolat den schluss machen sollen, so würde er, wenn er hier eine comparatio compendiaria gedacht hätte, den zu erschließenden begriff in die prämissse mit aufgenommen haben. Nur zu den worten: ὅτι πεπιστευμαι etc. oder noch mehr zu den worten v. 9: καὶ γινόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν μοι ff. konnte Paulus den begriff der ἀποστολῇ τῶν ἔθνων, τῆς ἀκροβυστίας hinzufügen. Und dass er dies nicht in irgend einer form tat, obwol grade auf das wort und den begriff ἀποστολὸς für ihn alles ankam — denn damit war seine selbständigkeit gesichert — ist der beweis, dass Paulus in diesem vertrage von den männern des ansehns als ἀποστολὸς nicht anerkannt ist.

Was nun Grimm von einer *verschmitzten mentalreservation* redet, welcher *Paulus sich schuldig gemacht, wenn er die vom verfasser ihm beigelegte absicht (das wort ἀποστολὸς absichtlich nicht zu gebrauchen) gehabt hätte* — das gesteht verfasser nicht zu begreifen. Paulus hätte sich doch einer lüge schuldig gemacht, wenn er das wort ἀποστολὸς hier gebraucht oder gedacht hätte! Und Grimm schiebt dem Paulus eine mentalreservation unter, wenn er ihn, der als apostel nicht anerkannt war, v. 8 eine comparatio compendiaria gebrauchen lässt, welche stillschweigend den begriff und die anerkennung des ἀποστολὸς einschließt. Hätten aber die säulen der gemeinde Jerusalems hier den Paulus als apostel anerkannt, so hätten sie auch den Barnabas als apostel anerkannt, was beides nach 1 kor. 9, 6 nicht geschehen ist; so wären ferner die korintherbriefe unerklärlich, wäre unbegreiflich, dass Paulus auf diese anerkennung sich nicht beruft, wo ihm von den emissären Jerusalems, des Jakobus (2 kor. 3) in Korinth das apostelrecht bestritten wird. Den grund aber für die männer des ansehns, dem Paulus den „apostel“ zu verweigern, sprechen deutlich die worte aus: ὅποιοι ποτε ἦσαν.

25) Dass verfasser das anakoluth v. 6—9 richtig aufgelöst hat mit der behauptung, es seien die worte: δεξίας ἐδωκαν ἐμοὶ κ. τ. λ. statt der worte: δεξίας ἐλαβόμεν ἐγὼ κ. τ. λ. eingetreten,

beweist die jetzige erklärung, nach welcher der ganze gedanke v. 4—9 von dem gegensatze zwischen der forderung der lügenbrüder auf unterordnung und der anerkennung der geltenden auf gleichordnung beherrscht wird.

26) Ueber den abschnitt 2, 11—21 cf. des verfassers ausführung: Evangelium des Paulus und Petrus p. 356. Ueber die auffassung des vorfalles von seiten der alten kirche cf. die ausgezeichnete darstellung Overbecks: Auffassung des streites des Paulus mit dem Petrus bei den kirchenvätern. Basel 1877.

27) Die „gewissen leute“ (1, 7) waren von Jakobus her mit den aufträgen des Jakobus gesandt. Inhalt und zweck ihrer sendung verkündet der erfolg. Sie sollten den Petrus und die jüdischen christen manen, von den heidnischen sich als von gesetzesunreinen zu scheiden nach dem scheidungsvertrage von Jerusalem; sie sollten die paulinische schöpfung gemischter gemeinden in heidnischen lebensformen, in denen die judaisten durch das kreuz Christi und sein ärgernis verfolgt wurden (gal. 6, 12. 5, 11), vernichten.

28) Das αὐτῶν hat nicht den ton — gegen Meyer und den falschen kanon, dass der voranstehende gen. des pron. den ton habe, und gegen andere, wie Weiss, die durch anwendung dieses kanons eine reihe von gedanken des N. T. in falsche beleuchtung gebracht haben. Denn weder μου, noch σου, noch αὐτοῦ, noch αὐτῆς, noch ἡμῶν, noch ὑμῶν, noch αὐτῶν, keins von diesen logischen enkliticis hat je durch voranstellung den gedankenton, wenn nicht andere gründe wirken. Vielmehr wird durch die tonlosigkeit dieser wörter die tonhaltigkeit des vorausgehenden oder nachfolgenden wortes verstärkt, wie die arsis durch die thesis. Verfasser stellt zur entscheidung die sämtlichen stellen zusammen:

1. μου, mat. 8, 8. 12, 50. 16, 18. 17, 15. mrk. 5, 30 (?). 9, 24. 14, 8. luk. 7, 44 (v. l.). 7, 46 (v. l.). 10, 29. 12, 18. 14, 24. 26. 27 (v. l.). 14, 33 (v. l.). joh. 6, 54. 56. 9, 11. 15. 30. 13, 6. 8 (v. l.). act. 1, 8 (v. l.). 21, 13. röm. 1, 9 (?). 11, 14. 1 kor. 9, 2 (v. l.). 2 kor. 6, 16 (v. l.). phil. 2, 2. 4, 14 (?). kol. 4, 18. apoc. 3, 8. (ausgelassen sind mat. 7, 24. 26. luk. 6, 47. joh. 12, 47. 18, 37. act. 22, 1, wo der gen. von ἀκούειν abhängig sein kann).

2. σου, mat. 6, 4. 17. 9, 5 (v. l.). 9, 6. 15, 28. 19, 21. 26, 52 (v. l.). mrk. 2, 5 (v. l.). 2, 9 (v. l.). 2, 9. luk. 6, 29. 7, 44. 48.

15, 30. 16, 6. 7. joh. 4, 18 (v. l.). 9, 10 (v. l.). 9, 17. 26. 12, 28. 17, 1. 6. act. 10, 31. 22, 18. 1 kor. 15, 55. 1 tim. 4, 12. 15. 2 tim. 1, 4. philem. 5. 3 joh. 2. 3. 6. apoc. 2, 9. 19. 3, 1. 2. 8. 15. 10, 9. 14, 18.

3. ἡμῶν, mat. 20, 33 (v. l.). joh. 11, 48. act. 16, 20. 1 thess. 2, 19.

4. ὑμῶν, mat. 5, 16. 20, 26. 27. 23, 8. 10 (v. l.). 11. mrk. 10, 43. 44 (v. l.). luk. 12, 35. 21, 34. joh. 13, 14. 14, 1. 14, 27. 16, 6. 22. act. 3, 19. röm. 14, 16 (v. l.). 2 kor. 10, 6. kol. 2, 5. 1 thess. 1, 3 (v. l.). 3, 10. 13. 5, 23. 2 thess. 2, 17. 3, 5. 1 petr. 3, 16. 2 petr. 1, 10. 3, 1.

5. αὐτοῦ, mat. 2, 2. 8, 3. 13, 25. 22, 13. 26, 51. 28, 9. mark. 7, 19. 35. 14, 3. 47. 15, 19. luk. 11, 8 (v. l.). 22, 64 (v. l.). joh. 1, 27. 37 (v. l.). 3, 21. 33. 4, 34. 47. 6, 53. 9, 14. 21. 9, 27. 11, 32. 15, 10. 15. 18, 10. 19, 2. 29. 33. 34. 35. act. 3, 7 (v. l.). 5, 32 (v. l.). 12, 7. 23, 2. 2 kor. 2, 11. 1 joh. 2, 5.

6. αὐτῆς nur mark. 13, 28 ex v. l.

7. αὐτῶν, mat. 9, 30. 20, 34 (v. l.) 26, 43. mrk. 12, 15. 14, 40 (v. l.). luk. 11, 17. 11, 48 (v. l.). 20, 23. 24, 45. joh. 3, 19. 12, 40. 19, 31. act. 12, 20. 16, 22. röm. 2, 15. 1 kor. 8, 12. gal. 2, 13. tit. 1, 15. 2 petr. 2, 2.

Dagegen haben den gedankenton: 1. ἡμῶν, 2 kor. 8, 24. phil. 3, 20. 2 thess. 2, 1. 2. ὑμῶν, mat. 10, 30. 12, 27 (v. l.) 13, 16. luk. 12, 30. 22, 53 (v. l.). 1 kor. 9, 11. phil. 1, 28. 2, 25. 3. αὐτοῦ, eph. 2, 10. 4. αὐτῆς, mrk. 13, 28 (v. l.). 5. αὐτῶν, luk. 24, 31. — aber alle nicht wegen voranstellung, sondern aus leicht erkennbaren andern gründen.

29) Das ὁρθοποδεῖν steht im gegensatze zu χωλαίνειν nach der anschauung von 1 reg. 18, 21; provrb. 4, 26. LXX. cf. hebr. 12, 13.

30) Ueber den gedankeninhalt der rede v. 14—21, cf. des verfassers Evangelium des Paulus und Petrus p. 278. 338. 356, mit Lipsius, ztschrft. fr. wiss. th. 1861. p. 72; Pfeiderer, paulinismus p. 289; Lüdemann, paul. anthrop. p. 190 und neustens: Rich. Schmidt, stud. u. kr. 1877. p. 638ff. Diese erklärung von Schmidt ist ergebnis einer an entscheidenden punkten doch oberflächlichen exegetik und eines scharfsinnes, der im unklaren tastet, weil er versäumt hat, die geschichtliche grundlage der rede und die frage, um welche es sich handelt, klar zu er-

kennen. Doch ist diese rede in ihrem gedankeninhalte und gedankengänge immer noch so schwierig, dass verfasser gerne bekennt, durch widerlegung auch dieser erklärung von Schmidt zu größerer klarheit hindurchgedrungen zu sein.

31) Ueber den sinn der schwierigen worte v. 14 haben schon die alten gedacht und dieselben warscheinlich glossirt. Denn die bezeugteste lesart und stellung: εἰ . . . ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ ἰουδαϊκῶς ζῆς, welche die art und weise des ζῆς positiv und negativ bestimmt = wenn du heidnisch und nicht jüdisch lebst — gibt einen matten gedanken, weil sie das selbstverständliche ausspricht. Offenbar aber sollte in diesen worten der ton auf der verneinung des ἰουδαϊκῶς ζῆς liegen und diese verneinung der bejahung des ἰουδαῖζειν gegenüberstehen = wenn du heidnisch lebst und nicht (lebst) jüdisch, wie legst du den heiden den zwang auf zu leben jüdisch. Dieser an sich gute gedanke entsteht, wenn die worte hinter ζῆς gelesen werden, weil dann zu οὐ wieder ζῆς ergänzt werden kann. Die schwebende stellung der worte bezeugt aber, dass sie mit καὶ verbunden vom rande in den text kamen. Daher sehr alte und gute lateinische zeugen die worte auslassen. Gedanke des Paulus ist also: wenn du, ein jude, heidnisch lebst, und die berechtigung des heidnischen lebens für den juden anerkennst, wie nötigst du die heiden jüdisch zu leben und behauptest für den heiden die notwendigkeit des jüdischen lebens! Dieser ausdruck entspricht genau dem tun des Petrus in seinen beiden widersprechenden formen. Denn sinn des zweiten gliedes ist, dass Petrus nicht direct, aber durch sein wieder jüdisch leben indirect einen zwang auf die heiden ausübt und ausspricht, dass *jüdisch leben*, das Mosaische gesetz durch die tat erfüllen, für den gläubigen notwendig sei zur gerechtigkeit.

Aber, wie ist es möglich, dass Paulus dem Petrus ein ἐθνικῶς ζῆν als in der gegenwart noch dauernd zuschreibt, was dieser schon aufgegeben hat, und ihm einen widerspruch des verhaltens als gegenwärtig vorrückt, der, seit Petrus das ἐθνικῶς ζῆν aufgegeben, nicht mehr vorhanden ist?! Diese deutung der gewöhnlichen exegese ist für Schmidt der anstoß gewesen zu seiner neuen erklärung, in welcher eine unglückliche andeutung Rückerts, Galaterbrief p. 92, unglücklich wieder aufgenommen ist.

Verfasser aber hatte ausgeführt, dass die satzform, welche der hier gebrauchten zu grunde liegt: εἰ ἐστὶν α, ἐστὶν β — nicht

ausdruck sein müsse einer tatsächlichen wirklichkeit des bedingungs- und folgesatzes, sondern immer nur gebraucht werde, um die logische verknüpfung der folge mit der bedingung als notwendig zu behaupten. So gal. 5, 11: wenn das: περιτομὴν ἐτι κηρυσσω als wirklich gesetzt wird, so wird damit das: κατηγορηται το σκανδαλον του σταυρου notwendig wirklich. Es ist öfter schwer über den sinn dieser satzform zu entscheiden. Aber, wenn immer in derselben die logisch notwendige gebundenheit beider urtheile aneinander ausgesprochen wird: so ist

1) nur logisch wirklich der vordersatz gedacht röm. 4, 14; 8, 9. 10. 11? 17. 11, 6. 16. 14, 15. 1 kor. 9, 17. 15, 13. 14. 16. 19. 44. 2 kor. 5, 17. gal. 2, 21. 3, 18. 4, 7. cf. röm. 4, 2. cf. 1 kor. 7, 9. 12. 11, 6. 1 kor. 15, 32.

2) auch factisch wirklich der vordersatz gedacht röm. 7, 16. 20. gal. 3, 29. 1 kor. 9, 12. cf. 2 kor. 3, 9. 11. cf. röm. 8, 9 das εἶπερ.

Hervorgehoben wird die logisch notwendige gebundenheit der beiden urtheile, wenn der nachsatz die rhetorische form der frage hat. Hier wird gedacht

1) nur die logische wirklichkeit des vorder- und nachsatzes röm. 11, 15. 1 kor. 15, 29. 12, 17. 2 kor. 2, 2. — gal. 5, 11. 2, 14.

2) auch die factische wirklichkeit des vordersatzes 1 kor. 9, 12. röm. 11, 12. 8, 31. cf. 2 kor. 3, 7. 8. — röm. 2, 17. 1 kor. 15, 12. 10, 30. — röm. 3, 3. 5. (3, 7. 8). gal. 2, 17.

In der umbildung der zu grunde liegenden satzform an unserer stelle wird also der logische widerspruch der folge mit der bedingung und nichts anderes hervorgehoben. So 1 kor. 15, 12: wenn das: Χριστος ἐκ νεκρων ἐγγερται als wirklich gesetzt wird: so ist ein widerspruch damit das: λεγουσιν τινες ὅτι ἀναστασις νεκρων οὐκ ἐστιν. Denn in dem: Χριστος ἐκ νεκρων ἐγγερται ist die ἀναστασις νεκρων logisch unmittelbar eingeschlossen. Das πως hebt aber mit rhetorischem affecte die unbegreiflichkeit in der verwirklichung eines solchen widerspruches hervor. Der sinn unserer worte ist daher: wenn das: συ Ἰουδαίος ὑπαρχων ἐθνικῶς ζῆς als wirklich gesetzt wird: so ist das τα ἐθνη ἀναγκαζεις Ἰουδαίζειν ein unbegreiflicher widerspruch. Denn in der bejahung der bedingung ist die verneinung der folge logisch unmittelbar eingeschlossen. Paulus rückt also dem Petrus in diesem satze nichts anderes vor als den unbegreiflichen logischen widerspruch in seinem tun, dass, wenn er als jude heidnisch lebt, er doch auch

wieder die heiden nötigt jüdisch zu leben. Petrus lebt als jude heidnisch und Petrus zwingt durch rückkehr zur jüdischen lebensform die heiden jüdisch zu leben. Und diesen widerspruch vollzieht ein und derselbe Petrus in seinem tun.

Aber man beachte, wie diese satz- und gedankenform des Paulus zu verstehen ist. Der widerspruch im tun des Petrus war in wirklichkeit eine verbindung zweier zeitlich nicht zusammenbestehender, sondern aufeinanderfolgender akte. Erst lebte Petrus heidnisch, dann durch seine rückkehr zu jüdischen formen nötigt er die heiden jüdisch zu leben. Paulus hätte also zunächst den vorwurf des widerspruches im tun des Petrus so ausdrücken müssen: wenn du als jude vorher heidnisch lebstest, wie konntest du hinterher die heiden zwingen jüdisch zu leben?! Aber diese zeitliche form, in welcher der widerspruch des Petrus als eine verbindung zweier zeitlich aufeinanderfolgender akte erschienen wäre, hat Paulus in eine form erhoben, in welcher der widerspruch des Petrus als eine verbindung zweier zeitlos logisch aufeinanderbezogener akte erscheint. Man kann sich den gedanken des Paulus durch folgende entstehung erläutern, in welcher Paulus die zeitliche wirklichkeit durch die logische warheit gleichsam begründet: wenn du als jude vorher heidnisch lebstest, wie konntest du hinterher die heiden zwingen jüdisch zu leben!? In diesem tun liegt doch ein handgreiflicher widerspruch. Denn „wenn du als jude heidnisch lebst, wie kannst du die heiden zwingen jüdisch zu leben?!“ Aber diesen gedanken des Paulus in dieser gedankenform begreift Schmidt nicht. *Ein widerspruch, sagt er, (646) bestand zwischen seiner vorigen und jetzigen handlungsweise . . ., zwischen dem hingegen, was er für seine eigene person beobachtete und dem, was er . . . den heidenchristen aufnötigte, war ein solcher, die gangbare beziehung des ἐθνικῶς ζῆν vorausgesetzt, überall nicht vorhanden. Und doch ist es evident gerade das letztere, und nur dieses, was das strafende wort des Paulus ihm vorrückt.* Aber evident ist es grade das letztere nicht, was Paulus dem Petrus vorrückt, und nur ein unklarer scharfsinn drängt dem Paulus dies auf. Nicht den widerspruch dessen, was Petrus für seine person beobachtete, mit dem, was er den heidenchristen aufnötigte, rückt Paulus diesem vor, sondern den widerspruch seiner beiden handlungsweisen in sich selbst. Der zu grunde liegende gedanke des Paulus ist: du tust dies,

du tust das. Wie kannst du beides tun, in welchem das eine das andere aufhebt?! Aber auf das, was diesen widerspruch im Petrus zeitlich vermittelte, geht Paulus nicht ein. Dann hätte er das subjective tun des Petrus, seine heuchelei aus furcht vor den juden, anklagen müssen; er will aber nur objectiv das tun des Petrus ins licht stellen, um den objectiven widerspruch desselben mit der warheit des evangeliums nachzuweisen. Und hier begreifen wir endlich, weshalb Paulus den widerspruch des Petrus nicht in der zeitlichen verbindung, sondern in der logischen verbindung ausspricht. Die form des zeitlichen hätte auf das subjective moment in dem tun des Petrus geführt. Daher auch sagt Schmidt verkehrt (647): *Nun hat Petrus durch seine spätere scheidung von den heidenchristen mindestens stillschweigend und tatsächlich seine vorige nichtachtung jüdisch-gesetzlicher sitte zurückgenommen und verurteilt; die sittliche berechtigung dieses schrittes also hätte Paulus angreifen müssen, der emphatische hinweis darauf hingegen, dass das, was nur eine tatsächliche folge desselben war, mit dem durch eben jenen schritt aufgehobenen sich nicht zusammenreime, wäre doch bis zur trivialität bedeutungslos gewesen.* Aber eben nicht darauf will Paulus mit emphase hinweisen, dass die nötigung der heiden jüdisch zu leben von seiten des Petrus mit dem, dass er selber früher heidnisch gelebt hat, sich nicht zusammenreime; sondern auf den widerspruch will Paulus mit emphase hinweisen, wie Petrus, der fels und die säule, das eine tun — das als jude heidnisch leben — durch das entgegengesetzte tun — das nötigen der heiden zum jüdisch leben — aufheben könne! Und nun kann Schmidt doch nicht behaupten wollen, dass die aufdeckung eines solchen widerspruches im tun und leben eines Petrus etwas bis zur trivialität bedeutungsloses war?

Der gedanke Schmidts aber? Wenn du als jude im idealen sinne dich eines sittlichen vergehens nach heidnischer art schuldig machst, wie kannst du doch wieder von den heiden die beobachtung äußerer jüdischer sitte fordern!! (697. 702 u.)

32) Die folgende rede hat zum inhalt eine bewegung des bewusstseins. Der jüdische heidenchrist Paulus stellt sich mit dem jüdischen judenchristen Petrus auf den gleichen boden des jüdischen bewusstseins (v. 15) und zeigt ihm, wie eine in dieses bewusstsein eingetretene gewissheit (v. 16a) den juden zum glauben führt, und dieser glaube den jüdischen christen auf den

boden des paulinischen principes drängt (16b). Dann stellt Paulus diesem seinem heidenchristlichen principe eine consequenz des judaisten entgegen, die, hervorgegangen aus einer erfahrung auf dem boden seines principes, gezogen worden ist, um sein princip zu widerlegen (v. 17). Diese consequenz des judenchristen weist Paulus als unberechtigt ab, um sein princip zu sichern (v. 18—20). Und endlich zieht er aus dem principe des judenchristen eine consequenz, durch welche die warheit und berechtigung desselben vernichtet wird (v. 21.) Und auch in v. 15. 16 stellt sich eine freilich der vergangenheit angehörige bewegung des bewusstseins dar. Denn v. 15 enthält eine bewusstseinstatsache als ausgangspunkt dieser bewegung. Hervorgerufen wird die bewegung durch eine andere, in das ursprüngliche bewusstsein (οὐκ ἐξ ἔθνων ἁμαρτωλοὶ) eingetretene und mit ihm im gegensatze stehende bewusstseinstatsache (v. 16 ἐίδότες ὅτι οὐ — ἔαν μὴ) durch welche das ursprüngliche bewusstsein über sich selbst hinausgetrieben wird (φουσι Ἰουδαῖοι — ἐπιστευσάμεν ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως) mit der begründung dieses hinausgehens. Das entscheidende in dem gedanken ist nämlich nicht die tatsache — ἐπιστευσάμεν —, sondern das bewusstsein, aus welchem die tatsache hervorgeht und zu welchem sie hinführt. Was aber ist dialektik, wenn nicht dies? (gegen Schmidt).

33) Das φουσι Ἰουδαῖοι steht gegenüber einem: θεσει πεπιστευότες εἰς Ἰησοῦν Χριστόν. Paulus geht von dem, was er und Petrus geworden sind (θεσει), zurück auf das, was sie an sich gewesen sind (φουσι), um nachzuweisen, dass diese bewegung des gewordenseins beide zu dem ziele des paulinischen principes hinführe (gegen Schmidt und seine gekünstelte ausklügelei 654 ff.). Und dem φουσι οὐκ ἐξ ἔθνων ἁμαρτωλοὶ steht entgegen ein θεσει εὐρεθέντες καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοὶ. Das ἐξ ἔθνων ἁμαρτωλοὶ aber ist ausdruck des jüdischen bewusstseins, dass das tatleben des heiden an sich im widerspruche stehe zu dem heiligen willens Gottes. Daher ἁμαρτωλοὶ = objectiv sündige. Die worte ἐξ ἔθνων ἁμαρτωλοὶ sind aber zur einheit einer vorstellung verbunden. So beziehen sie sich auf die lage in Antiochien, wo die jüdischen pauluschristen in der anschauung der jerusalemischen judaisten wie ἐξ ἔθνων ἁμαρτωλοὶ geworden sind (gegen Schmidt).

34) Zu beachten ist das artikellose ἐξ ἔργων νομοῦ = aus werken eines gesetzes. Der begriff νομος bleibt artbegriff.

So ausnahmslos in der gerechtigkeitslehre des Paulus. In formaler kritik des Mosaischen gesetzes behauptet er die unmöglichkeit, auf grund des Mosaischen als eines gesetzes gerecht erklärt zu werden. In gleichem sinne steht *δια πιστεως* als artbegriff. Die dialektik des Paulus beruht aber auch hier auf dem ausschließenden gegensatze dieser beiden artbegriffe, eine anschauung, welche allerdings das judenchristliche bewusstsein nicht kannte und anerkannte.

35) Verfasser gesteht zu, dass *ἐαν μὴ* hier ausdruck eines aufhebenden gegensatzes ist. Aber festhalten möchte er, dass zuerst das unbestimmtere *δια* gesetzt ist, um es nachher in das bestimmte *ἐκ* hinüberzuführen, wie andererseits auch die begriffe *Ἰουδαῖος* — *ἄνθρωπος* — *σαρξ* einen fortschritt zur größeren bestimmtheit darstellen.

36) Das *ἐρεθῆναι* ist = sich herausstellen (Schmidt 666); aber nie im N. T. in folge eines logischen processes, sondern nur als erfahrungstatsache der wirklichkeit (gegen Schmidts unklarheit). *Ἀμαρτωλός* aber ist, dessen lebenstat in objectivem widerspruche steht mit dem heiligen wesen und willens Gottes. Das *ἐρεθήμεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοὶ* also = auch wir jüdische gläubige wurden in der wirklichkeit unserer lebenstat gleichfalls als solche erfunden, die objectiv im widerspruche mit Gottes willen stehen. (Pfleiderer, paulinismus 290 anm. Hierdurch ist auch Lüdemann zu ergänzen, anthrop. des apostels Paulus 190 anm. 3). Das war die erfahrung, welche die judaisten an den jüdischen pauluschristen in Antiochien machten, die in ihrem tatlleben heiden geworden waren. Und auch Paulus gesteht zu, wenn auch in anderem sinne, dass, wer in Christo gerechtigkeit erstrebt, in seiner lebenstat als ein sündiger erfunden wird, weil auch der gläubige noch *ἐν σαρκί* und damit *ἐν ἁμαρτίᾳ* lebt v. 20. Nun könnte man die verbindung von *ζητούντες* mit *ἐρεθήμεν* logisch denken = dadurch dass (Schmidt 667). Das *ζητεῖν δικ. ἐν χρ.*, weil es einschlosse die aufhebung des *δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ*, wäre realgrund des *ἐρεθῆναι κ. αὐτ. ἁμ.* Aber dieser gedanke wäre doch ungesund. Denn das *ἐρεθ. ἁμ.* ginge nicht hervor aus dem ausgesprochenen, sondern dem ausgelassenen gedankengliede. Und nicht Paulus kann so gedacht haben, weil er das *ἐρεθ. κ. αὐτ. ἁμ.* auf das *ζῆν ἐν σαρκί* zurückführt v. 20. Der bedingungssatz v. 17 enthält aber ein zugeständnis des Paulus. Daher kann die ver-

bindung von Paulus nur zeitlich gedacht sein = während. Und so entspricht der gedanke der erfahrung der judaisten an den jüdischen pauluschristen in Antiochien: während diese in Christo gerechtigkeit erstrebten, wurden sie zugleich in ihrer lebenstat als sündige, wie die heiden, erfunden. Denn die juden der gemeinde waren im leben heiden geworden. Und um dem zu entgegen, bauten die judaisten im glauben die gesetzesgerechtigkeit der gesetzestat wieder auf. Die consequenz aber, welche die judaisten aus dieser erfahrung auf dem boden des paulinischen principies zogen, ist scheinbar ganz richtig. Wenn die jüdischen paulusgläubigen, während sie in Christo gerechtigkeit erstrebten, zugleich in ihrer lebenstat als sündige, wie die heiden, erfunden wurden, sie, die doch, bevor sie in Christo gerechtigkeit erstrebten, nicht, wie die heiden, in ihrer lebenstat sündige waren: so scheint die consequenz notwendig, dass Christus (für die jüdischen gläubigen) ein förderer der sündigkeit, nicht der gerechtigkeit ist.

37) Da παραβασις = bewusste tatübertretung eines ausgesprochenen gesetzesgebots — für Paulus nur einem gegebenen gesetzesgebote (Schmidt 691) gegenüber möglich ist; so müsste, wenn v. 19 ein allgemeiner gedanke wäre (Schmidt 690), ein gesetz existirt haben: du sollst nicht wieder aufbauen, was du zerstörtest (gegen Schmidt). Was Petrus zerstörte und wieder aufbaut, war das δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νομοῦ (v. 16). So erklärt sich doch am besten der plural: ἁ — ταῦτα. s. Kühner gr. gr. II, 60 anm. Doch kann man auch an das gesetz in seinen einzelnen bestimmten geboten denken. Die folge der so verstandenen bedingung bleibt dieselbe. — In dem ἑμαυτον ist nach griechischem und paulinischem sprachgebrauche ein αὐτος eingeschlossen. Krüger gr. spr. 51, 2, 14; 1 kor. 4, 13. 9, 19. 11, 31. röm. 6, 16. Schmidt liest das wort für seine erklärang nicht (690. 692) und versteht deshalb den gedanken des folgesatzes und seine beziehung auf die consequenz Χριστός ἅμ. διακ. in keiner weise.

38) Zu dem gegensätzlich gedachten ἐγω s. Kühner gr. gr. II, 483 a. 1. Das ἐγω hat seine erklärang darin, dass mit v. 17 die zusammenfassung des Paulus mit dem Petrus sich gelöst hat, und v. 18 das tun des Petrus schildert. (von Schmidt, 692, 693 a. 3 nicht verstanden. Seine fassung erklärt die erste person des verbums, nicht das ἐγω).

39) Das erleiden des Paulus: ἐγὼ — ἀπεθανον — entspricht gegensätzlich der tat des Petrus: εἰ γὰρ ἅ κατ. — π. οἰκοδομῶ, und das bestimmtwerden des Paulus: ἵνα θεῶ ζῆσω — der tat des Petrus: παρ. ἐμ. συνιστανῶ. Den logischen hauptton haben in v. 18 der folgesatz, in v. 19 der zwecksatz. Denn in ihnen liegt der beweis für das μὴ γένοιτο, für die abwehr der consequenz: χρ. ἄμ. διακονος (von Schmidt nicht verstanden 673 ff. 687). Der satz v. 19 erläutert (γὰρ) v. 18 durch den gegensatz und setzt auf diese weise den beweis des μὴ γένοιτο fort (von Schmidt nicht verstanden 687). — Auch hier in δια νομοῦ νομῶ ist das artikellose νομος artbegriff. Paulus will nicht behaupten, dass er mittelst des Mosaischen dem Mosaischen gesetze abstarb, damit er für Gott lebe. Als ob das leben für das Mosaische, nicht aber für ein anderes gesetz das leben für Gott ausgeschlossen hätte! Das leben für ein gesetz ist aber ein leben für die sünde, weil wesen eines gesetzes verbot der sünde (gal. 5, 18—23. röm. 7, 7. s. zu dem gedanken röm. 7, 1—6. 4. 6, 13).

40) Das asyndeton bleibt bei dem vorhergehenden gedanken erläuternd stehn und zwar wird das δια νομοῦ νομῶ ἀπεθανον durch Χριστῷ συνεσταυρωμαι und das ἵνα θεῶ ζῆσω durch ζῶ δε οὐκ ἐτι — Χριστός erläutert. Denn ζῆ ἐν ἐμοὶ Χριστός = ζῆ ἐν ἐμοὶ πνεῦμα θεοῦ röm. 8, 9 (von Schmidt nicht verstanden 673—674. 692). — In der invertirten wortfolge: ζῶ δε — ἐγὼ, ζῆ δε — Χριστός haben natürlich die invertirten subjecte wegen ihres gegensatzes den rhetorischen und logischen ton (von Schmidt nicht verstanden 674) — Die worte: ὁ δε νυν (nach v. 20<sup>a. b.</sup>) ζῶ ἐν σαρκί sind gleich: τὴν δε ζῶν, ἣν νυν ζῶ ἐν σαρκί — und stehen im gegensatze zu: ζῶ δε — Χριστός, weil in diesen worten ein ζῆ ἐν πνεύματι gedacht ist. Die worte ἐν πίστει ζῶ sehen aber gegensätzlich zurück auf das tun des Petrus: παλιν οἰκοδομῶ ἅ κατελύσα (von Schmidt nicht verstanden 674. 675). Denn in dem ἐν πίστει ζῆ ἐν ist eingeschlossen das: οὐκ ἀθετεῖν τὴν χάριν τ. θ. v. 21; das ἀθετεῖν τ. χάριν τ. θ. vollzieht sich aber, wie die worte: εἰ γὰρ δια νομοῦ δικαιοσύνη — beweisen, durch das παλιν οἰκοδομεῖν ἅ κατελύσα.

2. cap. 3, 1—4, 11.

41) S. zu diesem abschnitte des verfassers Evangelium des Paulus und Petrus p. 284 ff.

42) S. zu dieser auffassung der worte ἐξ ἀκοῆς πίστεως Evang. d. P. u. P. p. 287 anm. cf. mat. 13, 14. deut. 28, 1. 2. LXX.

43) Das σαρκί gibt die kategorie an, unter welche beschneidung und gesetz (4, 1–7) gehören. Zu dem passiven medium ἐπιτελεισθαι, cf. ἀδικεῖσθαι, ἀποστερεῖσθαι 1 kor. 6, 7. 8 = sich von einem andern unrecht tun, berauben lassen. cf. Kühner II, § 376.

44) Zu dem εἰ γε καὶ cf. 2 kor. 5, 3 = wenn doch wirklich wir werden erfunden werden, nachdem wir angezogen haben, nicht nakt. 1 kor. 4, 7 = wenn aber wirklich du empfindest. Cf. Eurip. Herakl. 499 und Kühner gr. gr. II, 578, 2, anm. p. 990.

45) Ueber die gedankenbewegung s. Evangelium des Paulus und Petrus p. 289 anm.

46) An unserer stelle ist klar, dass Paulus ἐκ πίστεως mit ζησεται verbunden hat, weil der gegensätzliche gedanke folgt: ὁ ποιήσας αὐτὰ ζησεται. Paulus denkt den ausspruch im gegensatze zu der judenchristlichen anschauung, welche mit dem begriffe des δικαίος das prädikat ὁ ποιήσας = ἐξ ἔργων νομοῦ ζησεται verbindet. Und röm. 1, 17 ist dieser gegensatz in dem mitaufgenommenen δε noch angedeutet. Wenn auch Ritschl ἐκ πίστεως mit ὁ δικαίος verbindet, so wird er folgerichtig zu der übersetzung gedrängt: der aus glauben gerechte (lehre v. d. rechtf. u. vers. II, 320) als ob stünde: ὁ ἐκ πίστεως δικαίος oder ὁ δικαίος ὁ ἐκ πίστεως.

47) Dass Paulus in dem ἡμᾶς und sogar in dem ὅπερ ἡμῶν nur mit den juden im gegensatze zu den heiden sich zusammengefasst habe, ist exegetisch unmöglich und one analogie. Die erkenntnis des universalen, juden und heiden umfassenden heilswillens im kreuzestode Christi zwingt den Paulus auch rückwärts, die gleiche universalität des göttlichen heilswillens zu setzen. Und die akte desselben in der heilsökonomie, also auch die gesetzgebung, gelten in der universalen heilsökonomie für juden und heiden. So lange das gesetz bestand bis auf Christus galt auch für die heiden das princip des gesetzes: ὁ ποιήσας αὐτὰ ζησεται ἐν αὐτοῖς und das ἐπικαταρατός πας ὃς οὐκ ἐμμεναι κ. τ. λ. Paulus hat auf grund des kreuzestodes Christi auch für das religiöse bewusstsein die anschauung der einen menschheit gewonnen (cf. gal. 2, 15. 16. röm. 1, 18. 2, 1. 3). Und man beachte, dass er hier die judaisten widerlegt, welche die geltung des

gesetzes für die heiden behauptet und gefordert haben. Daher im zusammenhange muss Paulus das ἡμᾶς auf die heiden ausgedehnt haben. Und wie nach dem τα παντα in v. 22 in v. 23 das ὑπο νομον ἐφρουρουμεθα, in v. 24 παιδαγωγος ἡμῶν, in v. 25 das οὐκετι ὑπο παιδαγωγον ἐσμεν exegetisch nicht allein auf die juden bezogen werden kann: so darf auch hier das ἡμᾶς nicht auf die juden bezogen werden. Die heraushebung der heiden hier, wie v. 8, stellt diese aber nach dem gedanken nicht in gegensatz zu den juden (Meyer), sondern folgt aus dem zwecke der stelle, die im gegensatze zu den judaisten die entfremdung der heiden vom gesetze durch Jesum Christum beweisen will, cf. Hilgenfeld, galaterbrief p. 33ff. Anders Ritschl, lehre v. d. r. u. v. II. p. 244 sqq. u. sonst, der aber das ἡμᾶς und διὰ τῶν ἡμῶν nicht einmal zu rechtfertigen gesucht hat. Von den stellen Wieseler, galaterbrief 256, haben nur gal. 2, 15 und röm. 7, 5 geltung. Aber hier ist ἡμεῖς im zusammenhange bestimmt. Zu röm. 7, 5 cf. 7, 1.

48) Im sinne des Paulus ist διαθήκη = willensanordnung und ist auch v. 17 als göttliche willensanordnung gedacht. Wenn die LXX und auch Paulus die jüdische vorstellung des bundes mit διαθήκη zum ausdrücke bringen, so denken sie in rein theistischer anschauung den bund nicht als eine einigung zweier willens, sondern als eine anordnung des einen göttlichen willens als des allein bestimmenden (röm. 11, 27).

49) Die so wenig verstandenen worte v. 18 begründen das οὐκ ἄνθρωποι v. 17 indirect durch abweis des falles, in welchem das ἀνθρώπων eintritt (εἰ ἐκ νομοῦ ἢ κληρονομία) und durch einen hypothetischen schluss, in welchem 18<sup>a</sup> den obersatz, 18<sup>b</sup> den untersatz bildet, der schlusssatz nach gewonheit des Paulus ausgelassen ist, weil er in dem οὐκ ἄνθρωποι schon ausgesprochen. Dabei ist allerdings zu beachten, dass v. 18<sup>b</sup> wieder ein verkürzter schluss ist, in welchem der untersatz — die unveränderlichkeit Gottes in seinem heilswillen — durch die betonung des ὁ θεός angedeutet und als grundgedanke der ausführung seit v. 15 zu ergänzen ist. Der hypothetische schluss hat aber die einfache form: wenn a wirklich ist, so ist nicht mehr b (18<sup>a</sup>). Nun ist noch b (18<sup>b</sup>). Folglich ist es, weil a nicht wirklich. Daraus folgt dann weiter: wenn a nicht wirklich, so ist das οὐκ ἄνθρωποι richtig. Dieselbe schlussform ist 5, 11.

50) So richtig an sich dem gesetze der zweck zugesprochen wird, die (objective) sünde zur erkenntnis zu bringen (röm. 3, 20), oder die (objective) sündigkeit nach allen richtungen hin zur entfaltung zu bringen (röm. 7, 8ff. 1 kor. 15, 56. röm. 5, 20): so denkt dies Paulus nicht hier. Denn das artikulierte „*παραβασεων*“ kann nur aus dem gegensatze gegen den begriff der *ἀμαρτια* seine bestimmtheit erhalten haben. Dann aber kann nur der gedanke walten, das eintreten des gesetzes in die heils-ökonomie habe den zweck gehabt, die vor dem gesetze bestehenden *ἀμαρτιαι* — die objectiven, schuldlosen sünden — zu *παραβασεις* — zu subjectiven, schuldvollen — zu erheben cf. röm. 5, 13. 14. 4, 15. Schlechterdings aber kann *των παραβ. χαριν* nicht heißen: zur hemmung der sünden. Unerklärlich wäre der artikel: *των*. Denn er kann nicht gedeutet werden auf die vorhandenen *παραβασεις*, da erst mit dem *νομος* die *παραβασεις* existent werden. Unerklärlich wäre das *χαριν*: denn „zu gunsten“ ist gegensatz von hemmung. Und diese vorstellung selbst ist der grade gegensatz zu der des Paulus vom verhältnisse des gesetzes zur sünde. Dass aber hier Paulus an die gestaltung der sünden aus der form der *ἀμαρτιαι* zu der form der *παραβασεις* durch eintritt des gesetzes gedacht habe, beweisen v. 22. 23.

51) Die erklärung des v. 20 von Klöpffer (ztschrft. f. w. th. 1870 p. 78) und die ihm nachfolgende von Ritschl (lehre v. d. rechtf. II. p. 245—252) beruht ganz darauf, dass *διαταγεις ὑπ' ἀγγελων* statt *δὲ ἀγγελων* (röm. 13, 1. 2) gelesen und damit das gesetz auf die *untergöttliche autorität* von engeln zurückgeführt wird, (Ritschl, l. l. p. 252), deren mandatar Moses war. Aber das *δια* drückt die anschauung des Paulus aus, dass Gott die engel bei dem akte des gesetzerlasses als vermittler gebrauchte. Ritschl begründet diese *herkunft des gesetzes von den engeln* (247) dadurch, dass *Paulus zu verschiedenen zeiten verschiedenartig über das mosaische gesetz geurteilt hat* (251). Aber, so weit vorliegt, hat Paulus über die herkunft des gesetzes von Gott zu jeder zeit gleich geurteilt. Diese frage hatte für Paulus doch eine andere bedeutung, als für uns die frage etwa nach der ächtheit des briefes Judä. Deshalb auch hat Paulus Einen vers weiter, v. 21, eine anschauung vom Mosaischen gesetze ausgesprochen, die ganz mit röm. 7, 12—8, 11 übereinstimmt, und den inhalt des gesetzes als ausdruck der willensbestimmungen Gottes voraussetzt.

Paulus aber wird nicht in Einem atemzuge einen sich aufhebenden widerspruch gedacht und ausgesprochen haben.

52) Die exegese nimmt die sisypusarbeit fort und fort geduldig immer wieder auf die schultern, in v. 20 den numerischen sinn von ἐνός und εἰς festzuhalten und doch einen verständigen gedanken zu gewinnen. Der verfasser glaubt sich der mühe jetzt überheben zu dürfen, im einzelnen die neueren erklärungen zu widerlegen, welche immer noch keine oder kaum eine anung von dem heilsökonomischen rätsel haben, welches dem Paulus durch seine erkenntnis des kreuzestodes des Messias an dem gesetze Mosis aufgegangen ist, und welches er hier durch die formung und begründung einer neuen heilsökonomie lösen will. Im grunde ist eine solche widerlegung auch überflüssig, da auch hier die toten ihre toten begraben. Nur auf die neuste erklärungen von Fricke möchte verfasser kurz hinweisen: Das exegetische problem gal. 3, 20 in seiner organischen genesis aus der erörterung des apostels Paulus gal. 3, 15—25 geführt. Programm zur feier des reformationsfestes etc. der universität Leipzig. 1879. Diese erklärungen kommt der des verfassers wieder einen bedeutenden schritt näher, insofern sie bestrebt ist, nach derselben methode, demselben principe, denselben grundgedanken den paulinischen sinn des v. 20 festzustellen. Und dies ist um so bedeutsamer, als Fricke auch in diesen punkten völlig selbständig die ansicht gewonnen hat, welche der verfasser seit 26 jahren verteidigt. Freilich tritt nun Fricke in der entscheidenden erklärungen von v. 20 der auffassung des verfassers entgegen. Auch er hält den numerischen sinn von ἐνός und εἰς fest. Wenn aber Fricke von gleichen prämissen zu einem entgegengesetzten schlusse gelangt, so scheint dies nur folge einiger entscheidender irrthümer zu sein, die in seine erklärungen sich gedrängt haben. Diese ruht nämlich auf folgenden grundlagen:

1. Wenn Paulus worte in die mitte des satzes stellt, so stellt er sie ans ende (Fricke p. 19).

In v. 18 nämlich hat Paulus die worte τῷ Ἀβρααμ und καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ an den anfang und das ende, also an die beiden tonstellen des satzes gestellt, weil auf die verbindung dieser beiden momente im heilswillen Gottes, wenn καὶ τῷ σπέρματι auf Χριστός gedeutet wird, der ganze beweis des Paulus be-

ruht für die stellung des νομος in der heilsökonomie und für die einschließung der heidnischen, aber gläubigen Galater in die verheißung v. 29. Fricke bedarf aber der verkehrung dieser stellung und der behauptung, dass αἱ ἐπαγγελίαι am ende des satzes betont stehe, weil er das wort ἐπαγγελίαι dahin pressen will, dass Gott in ihnen als Einer (d. h. nicht durch einen mittler!) die verheißung gegeben.

2. Wenn Paulus bei einem gedankenmomente, um es hervorzuheben, verweilt, so spricht er davon im vorbeigehen (Fricke p. 19).

Paulus verweilt nämlich bei dem gedankenmomente καὶ τῷ σπερματι, um dasselbe auf Christum zu deuten, weil er einzig und allein hierdurch die einschließung der heidnischen Galater in die abrahamsverheißung beweisen und den zauber der verstörer vom beschnittenen abrahamssamen als alleinigem heilserben brechen kann (v. 29). Für Fricke aber ist dies gedankenglied *durchaus nichts hauptsächliches* (p. 22), damit er den ganzen gedankenton auf das von Paulus tonlos gestellte wort ἐπαγγελίαι legen könne.

3. Wenn Paulus ein element des gedankens immerfort wiederholt, um es ganz besonders herauszuheben, so spricht er nicht davon (ib. pag. 19. 22).

Paulus wiederholt nämlich das wort καὶ dreimal, weil die verbindung von Abraham und dem samenkinde Christus in den verheißungsworten Gottes den entscheidenden beweis liefert, dass das wort Gottes den νομος in die verheißung nicht eingeschlossen habe, dass der heilswille Gottes also nur auf Abraham und Christus gehe und eben in dieser form unveränderlich sei. Für Fricke aber ist dies καὶ nicht gesprochen, weil es für seine erklärung ein störendes ist.

4. Wenn Paulus einen gedanken hinterher denkt, so denkt er ihn vorher.

Fricke drängt nämlich den gedanken: ὁ θεος εἰς ἐστίν v. 20 fortwährend schon in die gedankenreihe v. 16—18 hinein (cf. p. 23 und besonders p. 25 mit der eigentümlichen verkehrung des gedankens von v. 18). Fricke will dadurch den vorteil gewinnen, dass v. 20 nach seiner deutung ein ergebnis sei der ausführung

v. 16—18. Da aber der grundgedanke dieser verse die unveränderlichkeit des göttlichen heilswillens ist und diese mit der numerischen einheit Gottes nichts zu schaffen hat, so verfälscht Fricke's erklärung nur den gedanken v. 16—18. Auffällig ist dies besonders in der behandlung des wortes  $\delta \theta\epsilon\omicron\varsigma$  am ende von v. 18. Die betonung weist hier auf den grundgedanken der vv. 16—18, auf die unveränderlichkeit Gottes. Fricke presst aber aus der betonung des wortes die vorstellung heraus: „Gott allein, bloss Gott“ (p. 24), um schon hier den gedanken v. 20  $\delta \theta\epsilon\omicron\varsigma \epsilon\acute{\iota}\varsigma \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$  in seiner numerischen fassung vorwegnehmen zu können.

5. Wenn Paulus ein wort tonlos stellt, so betont er es (ib. p. 26).

Um nämlich dem *tertianerfehler* (ib. p. 26 u.) in v. 20 zu entgehen, behauptet Fricke, dass in den worten dieses verses „der nachdruck liege auf  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ , nicht auf  $\omicron\delta\lambda\alpha$ “. Den rhetorischen ton auf  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  den Fricke hier fordert, konnte aber hier Paulus nur durch eine invertirte wortfolge geltend machen, dadurch, dass er  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  entweder an das ende oder an den anfang des satzes gestellt hätte. Und Fricke hat in der behandlung des wortes  $\delta \theta\epsilon\omicron\varsigma$  v. 18 bewiesen, dass er dies elementargesetz der griechischen betonung kennt. Er vergisst aber v. 20, worauf er v. 18 eine erklärung gegründet. Und da Fricke zugleich immer übersetzt, als ob der begriff  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  negirt wäre: so hat er den tertianerfehler nicht vermieden, sondern verdoppelt.

Dass Paulus aber die wortfolge nicht umstellt, ist beweis, es liege in seinem gedanken der ton auf der verneinung des prädikates.

6. Wenn Paulus zwei urtheile sich entgegensetzt, so setzt er sie entgegen in dem, worin sie nicht entgegengesetzt sind.

(ib. p. 27 u. s.).

In v. 20 nämlich hat Paulus den gleichen begriff in  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  und  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  an dem einensubjecte verneint, an dem andern bejaht. Der gegensatz beider urtheile ruht also in der bejahung und verneinung. Fricke aber behauptet, um seine erklärung begründen zu können, der gegensatz ruhe in  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  und  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ , in dem gleichen begriffe.

An diese irrthümer knüpfen sich eine reihe anderer. Man

darf aber daraus schließen, wie die erklärungsrickes zu stande gekommen. Er hat erst außerhalb des gedankenzusammenhanges und gedankenganges eine erklärungs von v. 20 sich gebildet und für diese die umgebenden gedanken des Paulus zurecht gearbeitet. Hätte Fricke die gedanken des Paulus von v. 6 an objectiv in sich wirken lassen: er würde gewiss zu einem andern ergebnisse gekommen sein.

Und dieses ergebnis Frickes? *Weil der mittler Eines nicht ist (sondern mindestens zwei personen oder parteien fordert), Gott aber Einer ist: so verhalten sich der νομος (charakterisirt durch einen, kraft begriffes stets mindestens zwei verlangenden μεσιτης, der es gab) und die ἐπαγγελία (charakterisirt dadurch, dass Gott bei deren geben nur Einer ist, nicht zwei!!) zu einander wie soteriologischer dualismus und monismus d. h. sie sind different, und zwar principiell (cf. p. 42)!!*

Verfasser ist weit entfernt, diese irrthümer dem irrenden vorhalten zu wollen. Aber er wollte doch hiermit das urtheil wieder belegen, welches er Lit. Centralblatt 1870 no. 9, 212 ausgesprochen hat, dass die exegese an dieser stelle in einen zauberkreis des unsinns gebannt ist, den sie nur durch verwerfung des numerischen sinnes von εἷς durchbrechen wird.

53) Auch verfasser hat die lesart: των ἐπ. του θεου festgehalten. Da doch in der alten textüberlieferung gewöhnlich die reflexion auf den sinn grund der textgestaltung ist und dies namentlich auch für B gilt: so dürfte του θεου in der besorgnis ausgelassen sein, es könne, wenn του θεου stünde, jemand auf den einfall kommen, dass Paulus hier nur die verheißungen, nicht das gesetz auf Gott zurückgeführt habe.

54) Ueber den sinn dieser worte cf. des verfassers Evangelium des Paulus und Petrus p. 316 anm.

55) Auch hier hat verfasser gegen B die lesart γεγονεν festgehalten. Mit seiner lesart ἐγενετο betrachtet B v. 24 als schluss von v. 22 und 23. Aber mit der anschauung des νομος — παιδαγωγος tritt eine neue wendung des gedankens ein. Denn φρουρος und παιδαγωγος sind doch unterschiedene vorstellungen.

56) Ueber den sinn des v. 3 cf. zum Evangelium des Paulus und Petrus p. 323. Ueber den sinn des ausdrucks στοιχεια του κοσμου = grundmächte der sinnlich sichtbaren welt, cf. Hlgenfld: gltrbrf. p. 66; zeitschrift f. w. th. 58, 99; 60, 208. soph. Sal. 7,

17. 13, 2. deut. 4, 19 LXX. cf. Hilgenf. Nov. test. extr. c. re., Petri et Pauli praed. p. 58, 35. Das heidnische bewusstsein erhob (θεσαι) diese στοιχεια του κοσμου, welche die juden etwa als ἀγγελοι κοσμοκρατορες dachten, zu θεοι, 4, 8.

Als nachwirkung der beziehung des ἡμας 3, 13 nur auf die juden bezieht mit andern Ritschl (l. v. d. r. II, 218) auch cap. 4, 1—7 und besonders das ἡμεις 4, 8 nur auf die juden. Aber dies ἡμεις v. 3 hat den inhalt des κληρονομοι v. 1, dieses aber den von κληρονομοι 3, 29, also nach 3, 26 sqq. einen juden und heiden zusammenfassenden, universalen inhalt, wie ja auch der ausgang dieses abschnittes v. 6. 7 durchaus an die heidnischen leser gerichtet ist, die aus der anschauung der einen menschheit herausgehoben werden (cf. den zusammenhang mit v. 8). Deshalb fasst Paulus auch im anfang von cap. 4 juden und heiden in der anschauung der einen menschheit zusammen und auch der ausdruck: ἵνα τοὺς ὑπο νομον ἐξαγορασῇ wird die vorchristliche menschheit als eine unter dem gesetz beschlossene bezeichnen. So folgt denn auch sofort das universale ἀπολαβόμεν one zusatz eines παντες oder ἡμεις παντες. Hätte Paulus in seinem bewusstsein v. 4. 5 nur auf die juden beziehen wollen: so hätte er vielleicht beide male ὑπο τον νομον geschrieben.

57) Um seine auffassung von 4, 1—7, die beziehung der worte nur auf die juden festzuhalten (cf. anm. 56), behauptet nach Wieseler galtrbr. p. 352 sqq. auch Ritschl l. l. II, 249 anm., dass, wie nicht 4, 3, so nicht 4, 9 die στοιχεια του κοσμου „etwas im heiden- und judentum identisches bedeuten“. Zur durchführung dieser behauptung ist auch er gezwungen das ἐπίστρεφειν παλιν zu deuten = „sich zum zweiten male bekehren;“ und in den worten: οἷς παλιν ἀνωθεν δουλεῖν θελετε die worte παλιν ἀνωθεν = „zum zweiten male von neuem“ nur auf δουλεῖν, nicht auf οἷς zu beziehen.

Aber diese allein zur sicherung früheren irrthums abgedrungene ausdeutung scheitert schon daran, dass sie gegen die vorstellung des Paulus eine verschiedenheit der φύσει μὴ ὄντες θεοι und der στοιχεια του κοσμου fordert (cf. Ritschl l. l.).

58) Ueber den ausdruck δι' ἀσθενειαν της σαρκος cf. des verfassers Evangelium des Paulus und Petrus p. 395 anm. Der exeget muss daran festhalten, dass Paulus in diesen worten die vorstellung eines schwächezustandes der sinnlichen seite seines wesens ausdrücken will im gegensatze zu einer trotzdem in

ihm waltenden *δυναμις του πνευματος*; dass ferner die natur dieses schwächezustandes des fleisches für die Galater zu einer erprobung ward, ob sie den Paulus wegen dieser *ἀσθενεια της σαρκος* für einen unter dem zorne Gottes stehenden, vom satan oder einem satänsengel geplagten, oder wegen der *δυναμις του πνευματος* für einen boten Gottes erkennen wollten. Und so bleibt es immer geraten, unsere stelle mit 2 kor. 12, 7ff. zusammen zu halten. Cf. auch 2 kor. 6, 9: *ὡς παιδευομενοι* mit 1 kor. 11, 30—32.

59) Auch verfasser hat die lesart *τις* aufgenommen, weil *που* offenbare korrektur missverstehender reflexion ist. Man verstand nicht, dass der satz mit *ὥστε* v. 16 die antwort ist auf dieses *τις* (Kühner gr. gr. II, 1048 anm. 2), und dass dieses *τις* (cf. v. 15<sup>b</sup>) im grunde gedacht ist im sinne von *ποσος* (Soph. Oed. R. 735). Die lesart *που* zerstört den energischen gedanken des Paulus.

60) Der ausdruck *ἐκκλειςαι* ist bedeutsam. Das absolut gebrauchte wort, welches die hörer aus ihren verhältnissen verstehen, ist für uns aus der wortform und den geschichtlichen verhältnissen zu deuten. Im unterschiede von *ἀποκλειςιν* geht das *ἐκκλειςιν* bestimmter auf die vorstellung des draußen und drinnen. Und im zusammenhange mit dem *ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε* ist an ein drinnen zu denken, in welchem die judaisten sich wissen, aus welchem sie die heidnischen pauluschristen herausdrängen wollen. Geschichtlich kann dies verhältnis nur begriffen werden auf grund des sonderungsvertrages von Jerusalem, des vorganges in Antiochien mit dem *ἀναγκάζειν ἰουδαίζειν*, der folgerungen, welche sich aus jenen vorgängen ergaben. Wir sehen hier jene judaisten vor uns, welche unter führung des Jakobus in den gemeinden des Paulus die heidnischen pauluschristen und die jüdischen von einander scheiden wollten, welche die heiden nötigten juden zu werden, wenn sie glieder und vollbürger der waren messiasgemeinde werden wollten, welche die nicht juden gewordenen heidengläubigen aus der messiasgemeinde und dem vollerbe der heilsgüter des himmelsreiches ausschlossen. Auch mit dieser drohung des ausschlusses hatten die judaisten das seligkeitsinteresse der Galater wider den Paulus, den feind, und wider sein evangelium geängstet. Cf. über den prägnanten begriff des *κλειςιν* in diesem *ἐκκλειςαι* mat. 23, 13. apoc. 3, 7. 8. luc. 13, 25. act. 14, 27. Auch

die „κλειδες της βασιλειας των ουρανων“, welche im Matthäusevangelium der Herr dem Petrus, dem apostel des vermittelnden judenchristentums, übergiebt, erhalten aus dieser stelle ein licht. Die antwort des Paulus auf dieses θελειν εκκλησιασαι ist im folgenden v. 30 gegeben.

61) Paulus hat die erfahrung, dass die Galater jedesmal bei seiner anwesenheit um ihn und die warheit des evangeliums in liebevollem eifer entbrannt sind, jedesmal bei seiner abwesenheit in diesem eifer erkalten und um die judaisten sich beeifern. Nun in abwesenheit ist er in verlegenheit, wie er die Galater wieder für sein evangelium gewinnen soll, und weiß nicht, ob der harte ton, den er sonst bei seiner anwesenheit wol gegen die judaisten (1, 9), aber nicht gegen die Galater angeschlagen hat (4, 18), und der seinen brief jetzt durchklingt, wol zum ziele führen werde. Daher der wunsch v. 19. Es ist doch kein grund, das ἀπορομαι nur auf das ἡθελον ἀλλαξαι την φωνην, nicht auf das ἡθελον παρειναι zu beziehen.

62) Ueber diesen sinn des wortes ἀκουειν cf. Evangelium des Paulus und Petrus p. 382 und gen. 11, 7.. deut. 28, 49. 1. kor. 14, 2.

63) Der gedanke des Paulus ergibt sich, wenn man statt des pronomens das nomen setzt. Dieses ist wegen ἡτις aber: ἡ ἀπο ὀρους Σιναι διαθηκη ἡ εἰς δουλειαν γεννωσα. Subject ist ἡτις. Denn nicht fragt sich: was ist Hagar? — sondern, welches bündnis ist Hagar, welches Sarah?

64) Auch verfasser sieht in den worten: το δε Ἄγαρ Σιναι ὄρος ἐστίν ἐν τη Αραβίᾳ eine doppelglosse. Denn zunächst in dieser form können die worte von Paulus nicht geschrieben sein, da sie einen sprachschnitzer enthalten. In diesem zusammenhange nämlich, in welchem auf das eben erwänte ὄρος Σιναι zurückgewiesen wird, müsste gesagt sein το Σιναι ὄρος. Und so hat offenbar die erste glosse gelautet. Diese war aber keine geographische, wie Schott meint; sie sollte vielmehr durch die gleiche beziehung auf Arabien die Hagar und den Sinai im bewusstsein eines alten allegoristen zusammenbringen, der entweder das tertium comparationis des Paulus zwischen dem Sinaibunde und der Hagar — εἰς δουλειαν γεννωσα — wegen der so befremdenden beziehung des Sinaibundes auf die Hagar nicht verstand oder noch verstärkte. In diesem

sinne wurde später aus der ersten glosse, die mit γαρ entweder gleich an den rand geschrieben oder in den text gekommen war, die zweite hergestellt. Dass auch die worte: το γαρ Σινα ὅρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ eine glosse sind, beweist das schwanken der verbindung der worte und endlich der widersinn der worte selbst, insofern sie den gedanken des Paulus zerstören. Nur denke man nicht mit Meyer an „mechanische abschreiber“, denen eine solche glosse unmöglich gewesen. Die entstehung der glosse liegt jarhunderte vor der zeit der mechanischen abschreiber in der zeit der reflektirenden.

65) Der nicht entsprechende gegensatz ist absichtlich, weil mit der eigenschaft des himmlischen im gegensatze zum irdischen die eigenschaft der freiheit sich verknüpft.

66) Die dunkelheit dieser worte im zusammenhange wird durch den widerstreit der exegeten in ihrer erklärung bewiesen. Aber zunächst kann nicht das pron. relat. ἥτις im satze den ton haben (Meyer u. a.). Dann müsste stehen: καὶ αὐτὴ ἐστὶν ἡ μητὴρ ἡμῶν (röm. 11, 27). Denn auch artikulirt müsste μητὴρ werden, weil es, obwol prädikat, doch aufhörte artbegriff zu sein und ein als bekannt vorausgesetzter begriff würde. Ebenso wenig kann aber auch ἡμῶν einen rhetorischen ton haben (Winer, Wieseler u. a.). Das müsste durch invertirte wortfolge ausgedrückt sein (ἥτις ἡμῶν ἐστὶν ἡ μητὴρ) oder durch das pron. poss. ἡμετέρος. Und es wird sich kein beispiel nachweisen lassen, in welchem die sprachliche unmöglichkeit, auf das logische enklitikon ἡμῶν in dieser seiner verbindung den logischen ton zu legen, zur wirklichkeit geworden wäre. So bleibt nur, das nicht artikulierte prädikatswort und den artbegriff μητὴρ mit der sonstigen regel logisch zu betonen. Paulus kann die worte nur in dem sinne gedacht haben: welches ist unsere mutter. Und dass dies geschehen sei, beweist der folgende gedanke. Denn inhalt desselben ist, dass das himmlische Jerusalem, obwol an sich nicht mutter, doch durch Gottes wirkung mutter sei.

Hieraus folgt ein anderes. Es ist verführerisch v. 27 als Obersatz, v. 28 als untersatz eines verkürzten schlusses zu betrachten zum beweis der worte: ἥτις ἐστὶν μητὴρ ἡμῶν. Aber in diesem schlusse wäre: στείρα ἡ οὐ τικτοῦσα d. h. ἡ ἀνω Ἱερουσαλὴμ der terminus major, wäre: ὑμεῖς terminus minor, wäre:

ἐπαγγελίας τεκνα (v. 27 in ὅτι — τον ἄνδρα gegeben) terminus medius. Dieser schluss würde jedoch immer darauf gehen: das himmlische Jerusalem ist unsere mutter. Aber v. 26 kann nun einmal Paulus an diesen schluss nicht gedacht haben. Und es will doch auch derselbe etwas anderes beweisen, nicht, dass das himmlische Jerusalem unsere mutter, sondern dass dasselbe die Sarah der allegorie sei.

67) Der streit um die stellung dieses verses ist alt, wie unsere uncialen und alten übersetzungen. Denn die, welche ἀρα, ἀρα οὖν lasen, fassten den vers als schlussergebnis der allegorie (etwa wie röm. 7, 25). Auch wohl die, welche ἡμεῖς δε lasen. Aber beides ist correctur der reflexion.

68) Diesen gegensatz fordert die invertirte wortfolge, welche einen rhetorischen ton auf τῇ ἐλευθερίᾳ im gedanken des Paulus bezeugt. Aus diesem gegensatze erklärt sich der artikel.

69) Der ind. praes. pass. δικαιουσθε kann doch kaum mit Meyer u. a. erklärt werden durch: „die ihr nach eurer meinung von Gott gerecht erklärt werdet.“ Das passivum δικαιουσθαι steht hier, wie gal. 3, 3. 1 kor. 6, 1. 7. 8 (s. o. anm. 42) = die ihr euch gerecht erklären lasst. Tätiges subject des δικαιουσθαι aber sind die judaisten, welche die Galater, falls sie der beschneidung und dem gesetze sich unterwerfen, für wirklich gerechte erklären. Denn der kanon Ritschls, dass nur Gott als der gerechterklärende gedacht werden könne, ist erdichtung (röm. 3, 4). Auch gegen Ritschl l. l. p. 303.

Höchst eigentümlich stehen die aoriste in beziehung zu dem praes. Logisch bezeichnen κατηργηθητε und ἐξέπεσατε die folge der voraussetzung des δικαιουσθε. So bezeichnen die aoriste mit rhetorischer prägnanz, dass mit dem momente, wo das δικαιουσθαι ἐν νομῳ wirklich wird, das καταργηθῆναι, das ἐκπεσεῖν schon eintrat. cf. A. Buttm, gr. p. 172, 4. Winer p. 320, b. Kühner, II. p. 142, 11. Um endlich den gedanken des Paulus ganz zu verstehen muss man die kraft der chiastischen wortstellung: κατηργηθητε ἀπο τοῦ Χριστοῦ — τῆς χάριτος ἐξέπεσατε, und die verteilung von haupt- und nebenton in den beiden gedankengliedern beachten.

70) Dass hier δικαιοσύνη nicht von der objectiven heilsgerechtigkeit, sondern von der subjectiven lebens- und tatgerechtigkeit gesagt ist, beweist der zusammenhang und die gründung

der δικαιοσύνη auf das πνευμα. Parallel geht also gal. 2, 19. 20<sup>ab</sup>. röm. 8, 4. cf. röm. 6, 13. 16. 18. 19. 20. Und mit recht übersetzen die Lateiner mit justitia, nicht mit justificatio. Paulus gibt noch beide vorstellungen mit δικαιοσύνη, weil im kampf gegen die subjective δικαιοσύνη des jüdischen bewusstseins der gegensatz der objectiven und subjectiven δικαιοσύνη ihm schärfer in den formeln ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη und ἡ ἰδία δικαιοσύνη sich ausprägte, als in δικαιοσύνη und δικαιοσύνη (röm. 4, 25. 5, 18).

Das πνευμα aber, den unmittelbaren grund der subjectiven δικαιοσύνη, stellt Paulus als folge der πιστις hin, um dem judaistischen, gesetzlichen bewusstsein gegenüber die πιστις als letzten grund auch der subjectiven tatgerechtigkeit festzuhalten (gal. 3, 2). Die verbindung von ἐκ πιστεως mit dem unartikulirten πνευμα ist unbedenklich. Winer § 19, 2. 4 (aff. 5). A. Buttmann p. 80. Kühner, gr. gr. II. p. 532, 1. Meyers grund gegen die verbindung, *da kein gegensatz gegen einen andern geist vorhanden ist*, fällt hin, da nicht steht: τῷ πνευματὶ τῷ ἐκ πιστεως. Aber weil für δικαιοσύνη die bedeutung der subjectiven gerechtigkeit gefordert wird, so wird die verbindung von ἐκ πιστεως mit dem verbum unmöglich. Dazu steht πνευματὶ one artikel, weil das wort artbegriff ist im gegensatz zu einer andern art. Paulus denkt den gegensatz der innerlichkeit des im herzen wirkenden gottesgeistes und der äußerlichkeit der beschneidung. Cf. gal. 3, 3. 5, 16. 18. 25. (1 kor. 2, 4. 7, 34). 2 kor. 3, 3. 6. röm. 7, 6. 8, 13.

Der ausdruck ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχέσθαι = eine gerechtigkeithoffnung erharren — spricht aber das bewusstsein des christen energisch aus, dass die subjective lebensgerechtigkeit für ihn, so lange er noch im fleische lebt, immer nur hoffnungsideal ist (gal. 2, 20. phil. 3, 12), auf dessen verwirklichung er harrt (röm. 8, 25: gegen Wieseler l. l. 427). Der eigentümliche ausdruck hebt den gegensatz gegen die jüdische gerechtigkeitszuversicht mit ihrem πεποιθεῖν ἐν σαρκὶ schön hervor. Er ist an unserer stelle aber durch den gegensatz gegen die wirklichkeitsform des δικαιουσθαι hervorgerufen. Auf grund der annahme von beschneidung und gesetz empfangen die Galater von den judaisten das urteil: ihr seid in wirklichkeit gerecht. Auf grund der gerechterklärung in Christo haben die gläubigen durch den in ihnen wirkenden gottesgeist doch immer nur eine hoffnung auf lebensgerechtigkeit. Eine beziehung aber dieses ἐλπίδα ἀπεκδεχέσθαι

auf die gnade Gottes — Ritschl l. l. p. 281 — forderte doch den ausdruck δικαιοσεως oder δικαιωθηναι statt δικαιοσυνης. Und dass der pauluschrist überhaupt die hoffnung hegen könne, Gott werde ihm die subjective gerechtigkeit als wirklichkeit zuerkennen, ist ein unpaulinischer gedanke. Grade diese wirklichkeit will Paulus hier durch den eigentümlichen ausdruck abschneiden.

Die πιστις endlich ist ενεργουμενη, weil in dem gläubigen das πνευμα wirkt, welches durch den glauben empfangen war, und ist wirksam δι' αγαπης, weil der glaube die liebe Gottes und Christi im kreuzestode zum inhalte hat und dadurch die liebe zur wirkenden kraft im herzen erhebt. Begründet also wird durch v. 6 nicht das ἐκ πιστεως (Meyer) sondern das πνευματι ἐκ πιστεως v. 5, und die περιτομη steht diesem gegenüber, wie der πιστις δι' αγαπης ενεργουμενη.

71) Die worte: ἀληθεια μη πειθεσθαι = dem, was warheit ist, nicht zu gehorchen — beziehen sich wol auf das ἀληθευων 4, 16. Sie sind aber hier, wie 3, 1, eine glosse, um das ἐνεκοψεν zu erläutern und die abgerissenheit der sätze in v. 7 und 8 zu vermitteln. Sie zerstören in ihrer abstrakten, farblosen allgemeinheit hier, wie 3, 1, die kraft des gedankens. Zu dieser ersten glosse trat die zweite mit dem bestimmten artikel vor ἀληθεια, weil man die worte auf die bestimmte warheit des evangeliums des Paulus bezog (2, 14). Dabei müssen die ersten glossatoren das folgende wort: ἡ πεισμονη im sinne von überredung gefasst haben. Denn nach dem negativen μη πειθεσθαι, auch wenn dies μη das nach den verbis des hinderns für uns abundirende ist, konnte nicht mit dem positiven: ἡ πεισμονη = der gehorsam fortgefahren werden. Dies begriffen spätere. Und weil sie das wort πεισμονη als gehorsam fassten, so trat die dritte glosse hinzu: μηδενι πειθεσθαι oder πειθεσθε.

Am wenigsten lässt sich die gewöhnliche lesart durch eine kapuzinerhafte paronomasie rechtfertigen (Winer p. 602. afl. 5). In dem tiefen ernste der stimmung könnte sie nur ironischer ausdruck der bitterkeit wider die Galater sein. Aber zur ironie sind die worte nicht angetan, und nicht wider die Galater ist jetzt Paulus voll bitterkeit.

72) Ueber die fassung des wortes πεισμονη und auch über den übelen sinn desselben, cf. Meyer a. l. Das wort steht im sinne von πιθανολογια kol. 2, 4. Aber der bestimmte artikel kann

doppelt erklärt werden. Er ist entweder der artikel bei abstrakten zum ausdruck des im bewusstsein des redenden bestimmten begriffes des wortes in seinen wesenseigenschaften. Dann würde Paulus den wesensgegensatz zwischen der tätigkeit in *πεισμονη* und der in *ὁ καλῶν* zum ausdrucke bringen wollen (Meyer). Oder er ist ausdruck der durch die verhältnisse bestimmten, der von den hemmenden judaisten ausgeübten *πεισμονη*, wie sie v. 2—6 angedeutet ist. (cf. *τῇ ὑποταγῇ* 2, 5). Das letzte scheint das richtige. Denn in dem: *ἡ πεισμονη* steckt die antwort auf die frage: *τις ἐνεχοφεν ὑμας*, insofern Paulus nicht die individuen, sondern die wesens-tätigkeit dieser individuen ins auge fasst. Sinn: die (von den hemmenden ausgeübte) beschwatzung, mit welcher sie den schönen lauf eures glaubenslebens zum stillstand brachten.

73) Das *ἄλλο* steht hier qualitativ und absolut und substantivisch. Aus dem zusammenhange ergibt sich als inhalt des *ἄλλο* der inhalt jener *πεισμονη* der *ταρᾶσσοντες*, auf welche Paulus sofort übergeht. Die beziehung auf v. 9 oder v. 8 und 9 ist im zusammenhange die trivialität selbst.

74) Das particip mit dem bestimmten artikel, welches das subject der tätigkeit nicht nach seiner individuellen beziehung, sondern nach seiner wesentlichen tätigkeit gegensätzlich und durch den wesensgegensatz bestimmt bezeichnet, kann an sich die ganze gattung, oder ein unbestimmtes individuum der gattung, oder ein bestimmtes derselben bezeichnen. Cf. Krüger gr. gr. § 50, 4, 1—3. Des verfassers Evangelium des Paulus und Petrus p. 350 anm. Die entscheidung kann hier nur aus dem relativsatze *ὅστις ἂν ᾗ* kommen. Der relativsatz mit *ἂν* dehnt freilich das urteil (*βαστασει το κριμα*) über alle individuen aus, welche als *ταρᾶσσοντες* auftreten, *one unterschied des persönlichen verhältnisses* (Meyer). Aber der redende spricht doch nur in dieser weise, wenn er vermuten darf, dass von andern das urteil nicht, wie er will, auf alle individuen werde gefällt werden d. h. wenn also ein unterschied des persönlichen verhältnisses unter den beurteilten besteht. Daher drückt Paulus durch den relativsatz aus, dass er das urteil auch auf denjenigen ausdehne, welchen die Galater wegen seiner persönlichen stellung im kreise der *ταρᾶσσοντες*, der judaisten, von dem urteile ausnehmen möchten. Und so fordert der ausdruck die beziehung des satzes auf ein unter den judaisten hervorragendes individuum. Will man hier

vermuten, so kann man nach der entwicklung der verhältnisse gal. ep. 2, nach dem vorgange in Antiochien nur auf den Jakobus, das haupt der judaistischen *ταρассοντες* verfallen, wenn man nicht im kreise der in Galatien aufgetretenen *ταρассοντες* d. h. im unbestimmten stehen bleiben will.

Der gedankengang ist hier dunkel. Die lesart v. 10 *ἐγὼ δε πεποιθα*, welche das *ἐγὼ* κ. τ. λ. dem vorhergehenden und den männern der *πεισμονη* entgegenstellt, gibt einen trefflichen sinn. Aber auch das folgende: *ὁ δε ταρассων* steht dem *ἐγὼ* mittelbar gegenüber, insofern der *ταρассων* doch die zuversicht hat, dass er die Galater zu einem *ἄλλο φρονεῖν* bereden werde.

75) Ueber die gewöhnliche erklärung dieser worte und ihre sprachliche und logische und geschichtliche unmöglichkeit s. des verfassers: Zum evangelium des Paulus und Petrus p. 337. Meyer glaubt nach dieser darstellung doch den weg gefunden zu haben, die traditionelle erklärung sprachlich zu rechtfertigen (comment. 4. aufl. p. 245): Paulus hätte auch sagen können (!): *εἰ ἐκηρυσσον — ἐδιωκομένην ἄν*, aber er versetze sich direkt in den sinn der gegner und zeige eben so direkt dessen unsinn auf; er setze die wirklichkeit des gegnerisch behaupteten und hebe sie durch den nachsatz als absurd wieder auf. Meyer denkt hier an eine form des hypothetischen satzes, welche die Griechen ausgebildet haben, um aus der nichtwirklichkeit der folge einen rückschluss zu machen auf die nichtwirklichkeit einer von andern behaupteten wirklichkeit. Aber diese form der hypothesis zeigt z. b. Xen. Hier. 1, 9: *εἰ οὕτω ταυτ' ἔχει* (wie du behauptest), *πὼς ἂν πολλοὶ μὲν ἐπεθυμοῦν τυραννεῖν*, cf. joh. 8, 39: *εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραὰμ ἐστέ* (wie ihr behauptet) *τα ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ἐποιεῖτε ἂν*. Und selbst, wenn hier wider das gesetz der klassischen sprache in der apodosis das *ἂν* nicht gelesen würde, so bliebe immer das praeteritum als ausdruck der nichtwirklichkeit. Auch dieser versuch Meyers also ist ein sprachlicher irrtum.

Und nur mangel oder verleugnung jeglichen sprachbewusstseins und sprachgefühls, unfähigkeit die formen der *sumtio dati* und *ficti* im griechischen zu unterscheiden, kann die überlieferte erklärung festhalten.

Das *ἐτι* in der protasis will Meyer noch immer nicht objectiv auf den kreuzestod Christi beziehen, wie schon de Wette getan. Aber man verbinde nur: *ἐγὼ δε εἰ περιτομένην ἐτι κηρυσσω, ἄρα*

κατηγγηται το σκανδαλον του σταυρου. Was wäre denn das für ein gedanke: ich aber wenn ich beschneidung nach meiner bekehrung noch predige (Meyer), so ist ja also abgetan das ärgernis des kreuzes! Als ob die bekehrung des Paulus hier von bedeutung wäre!

76) Auch hier ist das artikellose wort ausdruck des artbegriffes und der dativ ist adverbialer ausdruck der art und weise. cf. v. 18. 25.

77) Es bleibt doch eigentümlich, dass allein Paulus den ausdruck βασιλεια θεου one artikel hat. 1 kor. 6, 9. 10. 15, 50. In den synoptischen evangelien ist die vorstellung durch den jüdischen gegensatz gegen die weltreiche bestimmt. Bei Paulus ist der ausdruck auch ein artbegriff geworden, eine geistige, ethisch religiöse vorstellung von einem daseinsgebiete, welches den gegensatz bildet zu dem gebiete nicht der weltmächte, sondern der weltlichen kräfte. Man beachte namentlich 1 kor. 6, 9. Dem steht natürlich nicht entgegen, dass der ausdruck den doppelten artikel erhält, wo er subject des satzes ist. röm. 14, 17. 1 kor. 4, 20.

78) Diese verteilung von haupt- und nebenton fordert anscheinend die chiasmatische wortstellung im zusammenhange, cf. anm. 69 am ende.

79) Nie steht bei Paulus άνθρωπος gleich τις, cf. gal. 2, 16. 3, 15. 5, 3. 6, 7. 1 kor. 4, 1. cf. 4, 3. 6, 18. 11, 28. 2 kor. 12, 2. 3. 4. röm. 1, 18. 2, 1. 3. 9. 3, 28. 9, 20. 14, 20.

80) Die erklärungs dieses dunklen satzes kann nur aus der genauesten beobachtung des sprachlichen ausdrucks hervorgehen. Das entscheidende in ihm ist das μονον in dem gegensatze εις εαυτον μονον und εις τον ετερον. Dieser ausdruck fordert den gedanken des Paulus, dass aus dem δοκιμαζειν το εργον εαυτου eine beschränkung des καυχημα auf den δοκιμαζων allein hervorgehe und eine aufhebung des καυχημα εχειν εις τον ετερον. Daraus ergibt sich das ganze verständnis. Nur muss noch das ιδιον des folgenden satzes richtig gedeutet werden. Ritschl l. l. 368 hat den gedanken doch nicht rein verstanden.

81) Auch Lipsius hat jetzt die rein ethische fassung der ermanung v. 6—10 verteidigt (jahrb. f. prot. th. 76 p. 188). Die gründe gegen die fassung des: εν πασιν αγαθοις von sinnlichen lebensgütern, soweit sie dem gedanken und gedankenzusammen-

hange entnommen sind, glaubt verfasser durch seine erklärung entkräftet zu haben. Die sprachliche form des ausgangs- und des endgedankens ist der ethischen deutung des abschnittes ungünstig. Wenn Paulus überhaupt den gedanken, den Meyer, Lipsius u. a. in die worte v. 6 legen, mit κοινωνεῖν zum ausdruck gebracht hätte: so würde er gesagt haben: κοινωνεῖτω ὁ κατ. τ. λ. τῷ κατῇ. εἰς τὰ ἀγαθὰ, oder noch richtiger: εἰς τὸ ἀγαθόν. Und am schlusse würde er die scheidung zwischen πάντες und οἱ κτεῖς τῆς πίστεως nicht und nicht mit μάλιστα gemacht haben. Richtig ist die bemerkung von Lipsius, dass Paulus das wort ἀγαθός sonst nie von sinnlichem lebensgute gebraucht. Nur hätte Lipsius hinzusetzen sollen, dass Paulus auch sonst nie den artikellosen pluralis des wortes und diesen in verbindung mit πάντα gebraucht (auch cf. röm. 7, 18. 19). Und artikellos steht der plural von sinnlichen lebensgütern luk. 1, 53. 12, 19 und besonders bei den LXX. cf. deut. 6, 11.

82) Das ὅτι steht nach wissen des verfassers hier einzig. Begründend kann es nicht sein (Wieseler) wegen des logischen verhältnisses von v. 8 zu 7<sup>b</sup>. Nach diesem ist es, wie das ὅτι, welches ein vorausgenommenes allgemeines pronomen (τοῦτο) seinem bestimmten inhalte nach durch einen substantivsatz auseinander legt. Und so mag Paulus es in diesem sinne an das vorhergehende τοῦτο angelehnt haben = das wird er ernten, das nämlich, dass u. s. w.

82) Ueber den sinn dieser worte des Paulus in v. 12 und 13 cf. Zum evangelium des Paulus und Petrus p. 343—355. Die beiden traditionellen erklärungen dieser worte sind eine verzerrung des paulinischen gedankens. Pfeiderer, paulinismus p. 295, hat jetzt die erklärungen des verfassers angenommen.

83) Das artikellose wort νόμος kann natürlich auch hier nicht das Mosaische gesetz bezeichnen. Das wort ist artbegriff. Im gedanken des Paulus stehen hier, wie röm. 2, 25 ff., περιτομή und νόμος als artbegriffe einander entgegen, περιτομή als äußeres, wesenloses zeichen eines wesenhaften, der gerechtigkeit nämlich sittlichen handelns (röm. 4. 11), νόμος als der περιτομή gegenüber selber die wesenhafte form für ein wesenhaftes, für das sittliche handeln. Der gedanke des Paulus ist also nicht: die sich beschneidenden bewahren nicht das Mosaische gesetz, sondern: die sich beschneidenden bewahren nicht die norm für das sittliche,

göttliche handeln. Wäre in diesen leuten die beschneidung verbunden mit gesetzlichkeit, dann wäre dieselbe zeichen eines wesenhaften (röm. 4, 11) und selber ein wesenhaftes (röm. 2, 25). Nun sie mit gesetzlichkeit nicht verbunden ist, wird sie schein eines wesenlosen und selber ein wesenloses.

<sup>84)</sup> Die absichtlichkeit dieser schlussform im zusammenhange des briefes kann nur leugnen (Meyer), wer philem. 25, 2 tim. 4, 22 nicht für nachahmung hält; wer auch aus diesem brieft das evangelium des Paulus als das „πνευματικόν“ nicht erkannt hat (röm. 1, 11); wer endlich nicht begriffen hat, dass der abfall der Galater von dem evangelium des Paulus δι' ἀσθενειαν της σαρκος (röm. 6, 19), wegen der schwäche ihres sinnlichen bewusstseins erfolgte.

---

Das  
erste sendschreiben des Paulus  
an die  
gemeinde in Korinth.



## I. Einleitung.

---

### 1. Die predigt des Paulus in Korinth und die gründung der gemeinde.

Was den Paulus zu den gemeinden Galatiens geführt hatte, das trieb ihn ins abendland: die göttliche bestimmung, die sein gemüt ruhelos bewegte, vor dem tage Christi allen heidenvölkern zur heilserrettung das evangelium vom Christus zu bringen (1 kor. 9, 16. 2 kor. 10, 15. 16. röm. 10, 13—15. 18); der sonderungsvertrag von Jerusalem, der ihn zu den heiden allein wies (gal. 2, 9); der streit in Antiochien, der ihn von den juden und judaisten schied (gal. 2, 11 ff.). Die lücke in dem wirkungskreise des Paulus zwischen Galatien und Macedonien hat die überlieferung gefüllt und dadurch erklärt, dass der heilige geist und der geist Jesu den apostel hinderte, in Asien das heilswort zu reden (act. 16, 6). Vielleicht war der blick desselben schon gen nordwesten auf die Griechische welt gerichtet, als die schwäche seines fleisches und die empfänglichkeit der Galater ihn in Galatien festhielt (gal. 4, 13 ff.). Wenn aber die überlieferung den übergang nach Macedonien durch die vision eines hülfe begehrenden Macedoniers begründet (act. 16, 9): so war es allerdings eine eigenart auch des Paulus, im augenblicke großer entscheidungen eine offenbarung Gottes im geiste zu suchen und zu finden.

So gelangte denn Paulus auf seinem zweiten missionszuge nach Macedonien zu erfolgreicher wirksamkeit in Philippi, Beröa, Thessalonich, dann nach Achaja zum doppelmeerigen Korinth, einer für seinen zug von osten gegen westen, wie keine andere,

gelegenen stadt. Halten wir für den vertrag in Jerusalem und den streit in Antiochien das jar 52 p. C. fest, so mag Paulus im jare 53 auf 54 p. C. in Korinth angekommen sein.

In diesen mittelpunkt des weltverkehrs, wo mit den bewohnern des ostens und westens auch die geistigen bewegungen und interessen des ostens und westens zusammenströmten, zu diesen mit allen vorzügen und gebrechen, allen lastern und tugenden einer welthandelsstadt ausgestatteten menschen brachte Paulus das evangelium vom Christus, das er unter den heiden verkündete. Und er brachte es ihnen in eigentümlicher form. Von dem bewusstsein und dem gefühle durchdrungen, es werde das elend des menschenlebens und die qual der menschenseele nicht durch wissen und wort gehoben, sondern nur durch kraft und tat geheilt, wollte er unter den Korinthern nichts kennen, als nur Jesum Christum und zwar als gekreuzigten (1 kor. 2, 2). Wissen wollte er vor den weisen nur die heilstat Gottes, des vaters, und des Messiasheiland des zur heilserrettung derer, welche der heilswille Gottes aus der sündigen, dem nun eintretenden untergange vom zorne Gottes bestimmten welt (1 kor. 7, 31) in das reich seines sones zu genossen seiner ewigen herrlichkeit berufen habe (1 kor. 1, 24. 27. 9), wenn sie diese gnadestat Gottes in dem stellvertretenden, sündensühnenden tode des Einen für alle gläubig ergreifen würden (2 kor. 5, 14. 1 kor. 1, 21 ff.). Und damit diese heilstat Gottes im kreuze Christi durch worte nicht um ihr wesen gebracht werde (1 kor. 1, 17), so verkündete Paulus sie in der schlichtesten form. Wenn er aber deshalb vor die bildungsstolzen Korinther mit den durch rhetorik verzogenen oren in schwäche und in furcht und in zittern trat: so lieferte er ihnen dagegen den aufweis von geist und kraft (1 kor. 2, 3), bewies ihnen tatsächlich, dass der geist Gottes in ihm lebendig sei in erkenntnis der göttlichen heilstat zur errettung der sündler (1 kor. 2, 6 ff.) und in wirkungen göttlicher kraft zur heilung der elenden (2 kor. 12, 12).

Diese neue kunde vom gekreuzigten Christus war der grundton der ersten verkündigung des Paulus in Korinth und blieb es (1 kor. 3, 2). Nur müssen wir, um das geistesleben der gemeinde zur zeit des ersten erhaltenen briefes zu begreifen, doch voraussetzen, dass während der 18 monate dieser gründungszeit (act. 18, 11) und später auch andere gedankenelemente der religiösen

weltanschauung des Paulus in das bewusstsein der Korinthischen gemeinde gesäet wurden. Paulus wies die Korinther natürlich von den stummen götzen, hinter denen sie den dämonen opferten (1 kor. 12, 2. 10, 20), auf den waren, den einen, den lebendigen Gott, der da geist sei, der die macht des lebens und des todes habe, selig zu machen und zu verdammen (1 kor. 1, 18). Er enthüllte ihnen das wesen des Messias (2 kor. 11, 4) des Christus, der geist sei, wie Gott (2 kor. 3, 17), auf dessen antlitze die lichtherrlichkeit Gottes selber im abstral ruhe (2 kor. 4, 6. 3, 18), der ebenbild und son Gottes sei (2 kor. 4, 4) und zugleich der himmlische mensch (1 kor. 15, 47), der in dem irdischen menschen fleisch ward, als Gott, da er in ihm die welt mit sich versöhnen wollte, den fleischgewordenen zur sünde machte, damit die sündler in ihm und seinem stellvertretenden tode zur gottesgerechtigkeit würden (2 kor. 18—21). Er offenbarte ihnen die kraft des heiligen geistes Gottes, der den gläubigen nun als eine neue innere lebenskraft gegeben sei und in wunderbaren gnadenwirkungen in ihnen zu einem neuen leben sich betätige (1 kor. 12, 14). Und im zusammenhange damit verkündete er ihnen, dass jetzt nach erfüllung der zeiten eine neuschöpfung anbreche, in welcher allein der geist Gottes herrsche (gal. 4, 4. 2 kor. 3). Er forderte von den Korinthern den bruch des geistes mit dem fleische, den bruch des geistigen bewusstseins mit der sinnlichen anschauung (1 kor. 2, 6ff.), des geistigen wollens mit dem sinnlichen begehren (1 kor. 6, 12ff. cap. 7); er forderte in der freiheit des geistes vom fleisch alle dinge und verhältnisse geistig anzuschauen, eine anschauung, in welcher der unterschied zwischen Hellenen und Juden (1 kor. 7, 19), zwischen freien und sklaven (ib. 7, 21. 22) zwischen mann und weib aufgehoben sei (ib. cap. 11, 2—15).

Und noch eine eigentümlichkeit hatte diese erste verkündigung des Paulus in Korinth und bewarte sie. *Ich suche nicht das eure, sondern euch!* — ruft er den Korinthern entgegen. Er predigte ihnen mit bewusstem gegensatze gegen alle übrigen apostel (1 kor. 9) umsonst das gottesevangelium (2 kor. 11, 7). Er erarbeitete mit eigenen händen seinen unterhalt, (1 kor. 4, 12. act. 18, 3) und wo es gebrach, nahm er nicht von der gemeinde Korinths, sondern von denen Macedoniens (2 kor. 11, 8). Er kam nach Korinth, um nur zu geben, nicht zu nehmen.

Das wort aber des Paulus vom kreuze traf die gemüther vieler in Korinth, derer, die unter dem drucke des lebens oder der last der sünde mühselig und beladen sich fülten und als lebensgut nur die verheißende hoffnung, als lebenstrost nur die vergebende liebe hatten, niedere leute der sorge und der not, geknechtete sklaven, unterdrückte frauen, mit allen lastern einer hellenischen und einer welthandelsstadt befleckte selen, in denen die angst des gewissens oder die sehnsucht nach erlösung nicht untergegangen war. Doch gesellten sich zu diesen niederen und niedrigen menschen, die zum teil in der hefe des volkes aufgesucht waren, auch, wenn auch wenige, aus höheren oder aus reineren kreisen des lebens (1 kor. 1, 26ff. 6, 9ff.). Alle aber band Paulus durch den neuen religiösen lebensgeist, der von seinem gottesevangelium ausströmte, in neuer religiöser lebensform zur einheit eines geistigen leibes Christi (1 kor. 12), zur einigkeit einer leibes- und bluts-genossenschaft des Messias (1 kor. 10, 16ff.) untrennbar zusammen.

Nach der darstellung der apostelgeschichte bezeugte Paulus auch in Korinth zuerst den juden, dass Jesus der Christus sei, und wandte sich zu den heiden erst, nachdem die juden sein zeugnis verworfen und verlästert hatten (art. 18, 5ff.). Aber auch diese darstellung der Apostelgeschichte ist nach dem schema des Römerbriefes entworfen: Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνι (röm. 1, 16. 2, 9. 10). Freilich tritt uns im ersten erhaltenen briefe an die Korinther die gemeinde als eine gemischte entgegen. Aber die zeit dieses briefes entscheidet nichts über die anfänge der gemeinde. Und wenn auch der verfasser der Apostelgeschichte den synagogenvorsteher Krispus (act. 18, 8) aus 1 kor. 1, 7 entnommen hätte, so steht damit nicht sicher, dass Paulus den Krispus (1 kor. 1, 7) als juden gedacht, oder dass er ihn in der gründungszeit der gemeinde getauft habe. \*) Gibt man dem eindrucke der schilderung des Paulus von seiner ersten verkündigung in Korinth unbefangen sich hin (1 kor. 2, 1ff.), so hat der apostel im anfang nur an heiden sich gewandt. Juden gegenüber hätte er doch ein anderes gewusst, als nur *Jesum Christum und zwar den gekreuzigten*; juden gegenüber hätte er nicht nötig gehabt in schwäche und in furcht und in zittern aufzutreten, weil seine

\*) Cf. Heinrici, das erste sendschreiben des Paulus an die Korinther p. 10.

verkündigung des weisheitswortes entbehre. Und wenn der erstling Achajas, Stephanas, doch eben der erste gläubige Korinths gewesen sein muss (1 kor. 16, 15), so fand das evangelium des Paulus vom gekreuzigten in einem Griechischen hause die ersten Griechischen gläubigen.

## 2. Die beziehungen des Paulus zu der Korinthischen gemeinde vor unserm ersten brieфе.

Nachdem Paulus das werk des herrn an der gemeinde von Korinth ein jar und ein halbes gewirkt hatte (act. 18, 11. 1 kor. 16, 10), ging er nach Asien zurück (act. 18, 18). Aber er blieb mit der gemeinde grade dieser stadt, welche ihm der ausgangspunkt für seinen weiteren zug gegen westen werden sollte (2 kor. 10, 15. 16), in dauernder beziehung. Wir erfahren in der zeit zwischen der gründung und unserem ersten erhaltenen sendschreiben von einer persönlichen anwesenheit des Paulus in Korinth und von einem brieфе desselben an die Korinther.

Diese reise, die zweite nach Korinth, ist freilich nur ein schluss aus stellen des zweiten (12, 14. 21. 13, 1. 2, 2, 1) und einer stelle des ersten brieфes (16, 7). Und diese stellen werden alle verschieden gedeutet. Aber mehr und mehr festigt sich das urteil, dass jene stellen des zweiten brieфes die annahme einer zweiten reise vor dem zweiten Korintherbrieфе fordern und dass diese reise (wegen des οὐκ ἐτι 2, 1) nicht zwischen dem ersten und zweiten brieфе geschehen sein kann. Und wenn nun etwa unbestimmte stellen des ersten brieфes dieser annahme nicht widersprechen, so ist damit begründet, dass diese zweite reise vor unserem ersten brieфе geschehen sei \*).

---

\*) Holtzmann hat in der Ztschrft. für wiss. theol. 1879, 4. p. 445 ff. die sämtlichen noch ungelösten fragen in betreff der äußeren geschichtlichen verhältnisse der beiden Korintherbrieфе vollständig in scharfer bestimmtheit zusammengestellt und die literatur der widerstreitenden forschungen zusammengefasst. Verfasser verweist daher auch für seine darstellung auf jene treffliche arbeit.

In betreff der bestrittenen zweiten reise fasst Holtzmann das ergebnis der bisherigen untersuchungen in die worte (pag. 447): *uns scheint der erste brieф ebenso zur verneinung der frage zu nötigen, wie der zweite zu ihrer bejahung ge-*

Veranlassung und zweck dieser reise lassen sich zunächst nur negativ bestimmen. Da Paulus noch 2 kor. 10, 15. 16 nur

*neigt macht.* Dagegen aber möchte verfasser sagen: der zweite brief macht die bejahung einer zweiten reise vor einer dritten ebenso notwendig, als der erste dieser notwendigkeit nicht widerspricht.

Holtzmann behauptet (l. l. p. 477) mit recht, *dass Paulus von den zuständen in Korinth (d. h. doch den in unserem ersten briefe erwänten) wol durch mündliche (1, 11 ff. 11, 18. 16, 17. 18) und schriftliche (7, 1 f. 8, 1 f. 12, 1 f.) mittheilungen, nicht aber durch eigene anschauung kenntnis hatte. Es sind neu eingetretene verhältnisse und zustände, über welche er sich zum ersten male gegen die Korinther erklärt.* Aber es hindert auch nichts, das eintreten aller der wirklich neu eingetretenen verhältnisse in die zeit nach der zweiten reise zu verlegen.

Dagegen scheint schon nicht mit recht behauptet, *Paulus rede im ersten briefe 3, 1. 2. 6. 10. 11, 2. 34, besonders aber 2, 1 blos von einer einzigen anwesenheit in Korinth bis dahin, da er nicht etwa το προτερον, wie Gal. 4, 13 hinzufügt.* Verfasser möchte sagen, Paulus rede nur von seiner ersten anwesenheit in Korinth oder von seiner demnächstigen ankunft im gegensatze zu seiner jetzigen abwesenheit und habe keine gelegenheit und keinen grund gehabt, von seiner zweiten anwesenheit zu sprechen. Denn 2, 1 liegt das ganze gewicht des ausspruches darauf, dass in dem ἔλθων und ἵθ' ὃν die erste ankunft des Paulus in Korinth bezeichnet werde. Dasselbe trifft aber auf die stellen 3, 1. 2. 6. 10. In der stelle 11, 34 (2) aber, mit welcher noch 4, 22 verbunden werden muss, liegt das gewicht des gedankens auf der vorstellung des demnächstigen persönlichen kommens im gegensatze zu seiner jetzigen persönlichen abwesenheit. Daher scheint es nicht ganz recht gesagt (ib. p. 477): *diese einzige anwesenheit wird unmittelbar als die mit der gründung der gemeinde zusammenfallende bezeichnet und als die nuchstrückliegende mit solcher ausschließlichkeit behandelt, dass keine zweite neben derselben raum findet.* Dieses urteil wird durch keine stelle nach ihrem waren verständnisse gerechtfertigt. Und auch das andere nicht: (neben der ersten anwesenheit finde keine zweite raum) *zumal eine solche, die zu ernsten verwicklungen geführt hätte und schon deshalb nicht mit stillschweigen übergangen werden könnte.* Zwar war die zweite reise nach 2 kor. 2, 1. 12, 21 der art, dass Paulus in trauer kam, dass er trauer brachte und trauer empfing. Aber man sieht keinen grund, weshalb Paulus in unserem ersten Korintherbriefe darüber hätte sprechen müssen. Und man sieht diesen grund nicht, wenn man erwägt, in welcher stimmung (gegen die gemeinde) unser erste brief geschrieben ist. Diese ergibt sich aus 1 kor. 16, 8, eine stelle, welche trotz ihres entscheidenden inhaltes von der kritik bisher nicht verwertet ist. Aber durch die ankunft der abgesandten der gemeinde war eine ἀναπαυσις τοῦ πνεύματος im gemüte des Paulus, eine beruhigung nach vorübergehender erregung, eingetreten auch gegen die gemeinde (2 kor. 7, 13). Und wie diese worte die stimmung und den ton unseres ganzen ersten briefes erläutern, so erklären sie auch, weshalb Paulus selbst eine mit trauer verbundene frühere anwesenheit in Korinth jetzt in unserem ersten briefe bei beruhigtem gemüte mit stillschweigen übergeht. Auch der weitere

die hoffnung ausspricht, er werde westwärts über Korinth hinaus das evangelium verkünden, so war diese zweite reise kein missionszug, der ihn etwa gar bis Illyrien geführt hätte (röm. 16, 19). Und wir dürfen daher vermuten, dass diese zweite reise eine besuchsreise der gemeinden Achajas und Macedoniens war, wie Paulus sie 1 kor. 16, 5. 2 kor. 1, 15 im auge hat. So würde sich erklären, dass Paulus auf dieser reise die Korinther nur ἐν παροδῷ

einwarf Hilgenfelds (Einltg. p. 261), den Holtzmann zu teilen scheint: Wie hätte nur die rede aufkommen können, Paulus werde gar nicht mehr nach Korinth kommen (1 kor. 4, 18), wenn er eben erst dagewesen wäre! — ist aus unklarer anschauung der lage hervorgegangen. Wenn Paulus in dem verlorenen brieфе (1 kor. 5, 9 ff.) den Korinthern seine dritte ankunft zugesagt hatte (2 kor. 1, 15. 1 kor. 16, 5); wenn zwischen der zweiten anwesenheit des Paulus in Korinth und unserem ersten brieфе mit empfehlungsbriefern aus Jerusalem die Christusmänner, die διακονοὶ Χριστοῦ, nach ihrer angabe und nach der überzeugung der gegner des Paulus in der gemeinde die ὑπερλίαν ἀποστολοὶ, in Korinth angekommen und in wirksamkeit getreten waren, so konnten die abgesandten der gemeinde dem Paulus nach Ephesus die kunde von bewegungen in der gemeinde überbringen, in denen von den aufsätzigen die worte gerufen waren: Paulus wird nach der ankunft der Christusapostel persönlich überhaupt nicht kommen. Und endlich sprechen doch auch im ersten brieфе die worte 16, 7 für eine frühere anwesenheit des Paulus in Korinth ἐν παροδῷ. Zwar wird die reflexion des exegeten gründe finden können, das gewicht des ἄρτι abzuschwächen. Aber Paulus hatte keinen grund das ἄρτι auszusprechen und mit absicht an das ἐν παροδῷ zu binden, wenn in seinem bewusstsein nicht der gegensatz gelebt hätte, dass er schon früher ἐν παροδῷ bei den Korinthern gewesen sei. (cf. Klöpfer, der 2. brieф an d. K. p. 38).

So steht denn der erste brieф nicht im widerspruche, sondern im einklange mit dem zweiten und seiner forderung einer zweiten anwesenheit des Paulus in Korinth vor unserm ersten brieфе. Und wenn Holtzmann (l. l. p. 476) der ansicht ist, der zweite besuch und der erste verlorene brieф würden in so unmittelbare nähe zu einander geraten, dass sie sich stoßen; so scheint auch dies aus der lage nicht zu folgen. Wenn Paulus etwa gegen ende 55 p. C. nach der ersten anwesenheit Korinth verließ (act. 18, 11) und um ostern 58 p. C. unsern ersten brieф schrieb, so fallen die zweite reise und der verlorene brieф in einen zwischenraum von 2 jahren. Und da nun der verlorene brieф nicht lange vor unserm ersten anzusetzen ist — denn in dem brieфе, den die abgesandten dem Paulus überbrachten (1 kor. 16, 17), haben die Korinther offenbar auf den verlorenen brieф geantwortet (1 kor. 5, 9 ff.) — so könnten die zweite reise von der ersten abreise, und der verlorne brieф von der zweiten reise immerhin durch den raum eines jares getrennt sein. Nahm doch, wie auch Holtzmann behauptet (l. l. 457) eine reise zwischen Korinth und Ephesus auf dem seewege nicht mehr als zwei wochen in anspruch.

sah. Bei dieser zweiten anwesenheit traf ihn aber durch die unausrottbare liederlichkeit einer hellenischen gemeinde, welche aus den 1 kor. 6, 9ff. geschilderten elementen bestand, jene trauer, von welcher der apostel 2 kor. 12, 21. 2, 1 spricht, und diese trauer war grund, dass er bei seiner zweiten anwesenheit der sündler zwar noch schonte (2 kor. 13, 2), aber, nachdem er auch in dem verlorenen briebe die gemeinde von ihrer liederlichkeit wieder abgemant hatte (1 kor. 5, 9), endlich gegen den blutschänder jeder schonung vergaß und meinte vergessen zu müssen. So erklärt sich der furchtbare ernst des Paulus in diesem falle aus dem zwang vorhergehender persönlicher und brieflicher mahnungen und androhungen.

Jener verlorne Brief aber, auf welchen 1 kor. 5, 9 anspielt, offenbart uns weiter die dauernden beziehungen zwischen Paulus und den Korinthern. Auf diesen brief hatte das gemeindeschreiben, welches die abgesandten nach Ephesus überbrachten (1 kor. 16, 17), beziehung genommen. Nur dadurch erklärt sich der bestimmte artikel vor ἐπιστολῇ v. 9, wie der inhalt der ganzen stelle. Denn diese gibt die antwort des Paulus auf die anfrage der gemeinde über den sinn missverständlicher oder absichtlich missverstandener worte des Paulus in jenem briebe. Und es ist deshalb begründet, diesen brief kurz vor unserem ersten und nach der zweiten reise und anwesenheit des Paulus in Korinth zu setzen. Auch dieser brief verrät das grundgebrechen der Korinthischen gemeinde, die unzucht ihres lebens. Wie tief verletzt aber der sinn des Paulus und wie verstimmt sein gemüt von dieser unzucht der gemeinde war, verrät die strenge forderung, welche er gestellt hatte: *μη συναναμιγνυσθαι πορνείοις*, mit den unzüchtigen in der gemeinde jeden lebensverkehr abubrechen. Und so zeigt sich die strafe, welche Paulus über den blutschänder verhängt (1 kor. 5), nur als die notwendige consequenz jener forderung, wenn Paulus die geltung seiner worte und seiner persönlichkeit in der gemeinde aufrecht erhalten wollte.

Dass Paulus in diesem verlorenen briebe der gemeinde zugleich seine persönliche ankunft in der 2 kor. 1, 15 geschilderten weise versprach, ist nur vermutung, aber eine warscheinliche.

### 3. Die Korinthische gemeinde zur zeit des ersten erhaltenen sendschreibens.

So hatten sich im allgemeinen die verhältnisse der gemeinde in Korinth, so die beziehungen des Paulus zu ihr seit der gründung entwickelt, als dem Paulus ein brief der gemeinde durch drei abgesandte derselben, Stephanas, Fortunatus, Achaikus nach Ephesus überbracht wurde, den er in unserem ersten erhaltenen briefe beantwortet. Durch diese antwort gewinnen wir ein ziemlich bestimmtes bild der gemeinde ungefähr vier jare nach ihrer gründung.

Die gemeinde war jetzt eine aus heidnischen und jüdischen gläubigen gemischte, und barg damit zwar unterschiedene, ja gegensätzliche elemente, aber zugleich auch die keime einer lebendigen, wenn auch ungeklärten entwicklung. Sie war dabei so zahlreich geworden, dass sie die möglichkeit unterschiedener parteien darbot (1 kor. 1, 12). Sie war zugleich die muttergemeinde für viele heiligen in ganz Achaja (2 kor. 1, 1) und also auch wol für die gemeinde der hafenstadt Kenchreae (röm. 16, 1). Dazu hatte sie die augen *aller menschen* auf sich gelenkt (2 kor. 3, 2) und fremde wanderlehrer und wanderapostel angezogen (1 kor. 3, 4. 2 kor. 11, 4. 1 kor. 1, 2), welche in diese gemeinde eine fülle von neuen gedanken, aber auch den stoff zu andauernden gärungen hineintrugen.

Im allgemeinen bot daher die Korinthische gemeinde zur zeit unseres ersten briefes nicht das bild einer gemeinde Gottes nach der anschauung des Paulus (1 kor. 1, 2. 10, 32. 11, 16. 22. 15, 9. 2 kor. 1, 1\*). Sie war zerspalten in den formen ihres bewusstseins, unrein in den gestaltungen ihres lebens.

#### a) Die spaltungen des religiösen bewusstseins.

##### α. Die parteiungen in der gemeinde.

Schon vor der ankunft der drei abgesandten der gemeinde beim Paulus in Ephesus waren die hörigen \*\*) der Chloë, einer

---

\* ) Der ausdruck ἡ ἐκκλησία του θεου sonst nur noch gal. 1, 13 — 1 th. 2, 14. 2 th. 1, 4. 1 tim. 3, 5. 15.

\*\*) Entscheiden wird es sich schwer lassen, ob Paulus die hörigen der Chloë

unbekannten frau, von Korinth nach Ephesus gekommen oder zurückgekommen, und hatten dem Paulus die kunde gebracht, dass die Korinthische gemeinde in vier parteien sich gespalten habe unter bestimmten schlagwörtern, durch welche dieselben sich unterschiedenen lehrern und ihrer verkündigung zusprachen. Jeder in der gemeinde rief dem andern entgegen: ich bin des Paulus, ich des Apollos, ich des Kephas, ich des Christus (1 kor. 1, 12).

Als letzten grund dieser spaltungen erkennt Paulus den anstoß, den der hellenische und der jüdische geist an seiner verkündigung vom Christus als gekreuzigtem genommen hatte (1 kor. 1, 18—25). Darnach ist das wesen derer leicht zu bestimmen, welche *des Paulus* sich nannten. Es waren hellenische gläubige, deren gemüt in der verkündiguung des Paulus von der heilstat Gottes im kreuze Christi als einer kraft Gottes zur heils-errettung für die gläubigen, deren bewusstsein in den einfachen formen dieser ursprünglichen verkündigung (1 kor. 2, 1. 2. 1, 18. 23. 24) volle befriedigung fand, die damit an der persönlichkeit des Paulus als ihrem apostel und vater in Christo (1 kor. 4, 15) mit voller hingebung festhielten.

Unschwer lässt sich auch das wesen derer erkennen, welche sich als des Apollos hörige rünten. Denn grade den unterschied zwischen sich und dem Apollos in der verkündigung und also zwischen denen des Paulus und denen des Apollos hat Paulus bestimmt angegeben. Es war zwischen beiden männern ein unterschied nicht des inhaltes, sondern der form der verkündigung Christi. Denn Apollos hatte nur auf dem grunde des Paulus weiter gebaut und die pflanzung des Paulus nur begossen (1 kor. 3, 10. 6). Den unterschied der beiden parteien aber führt Paulus nur zurück auf die sucht des hellenischen geistes nach weisheit (1 kor. 1, 22) nicht, wie sie dem geiste Gottes, sondern

---

und die drei abgesandten der gemeinde 1 kor. 16, 17 von einander unterschieden habe. Denn auch, dass Paulus 16, 15 von der *οἰκία Στεφᾶνα* spricht, ist kein entscheidender beweis dafür, dass *Στεφᾶνας* kein sklave gewesen sei. In dieser zeit konnte der herr dem sklaven die bewilligung auch zur ehe geben. (Heinrici, ztschrft. für wiss. th. 77, 102). Warscheinlicher aber bleibt doch nach dem inhalte von 16, 15, dass Stephanas kein sklave war und deshalb sich und sein haus in den dienst der heiligen stellen konnte. Vielleicht sollten die Korinther wissen, Paulus habe den bericht über die parteiungen nicht von jenen drei erhalten.

wie sie dem bewusstsein der menschen entstammt (1 kor. 2, 6 ff.), und auf das streben des Hellenischen geistes nach den redeformen menschlicher weisheit (1 kor. 2, 13), nicht wie sie dem geiste Gottes, sondern menschlicher bildung entsprößen. Eingenommen aber durch diese aufzier der predigt des Paulus von der heilstat des kreuzes Christi in seiner einfachen (1 kor. 1, 17) und ungewandten form (1 kor. 2, 3. 2 kor. 10, 10) hatten wesentlich Hellenische, nur nach weisheit gierige, nur von rhetorik gefesselte gläubige angefangen, die verkündigüng des Paulus als torheit anzusehen (1 kor. 1, 21—25) und or und gemüt dem weisheitsredevollen (1 kor. 1, 17) Apollos hinzugeben. Sie waren es nun vor allen, welche kritik an den Paulus legten (4, 3. 9, 3). Und voll ihrer empfangenen weisheit waren sie es, aus deren mitte einer zu gunsten des einen sich blähte wider den andern; und sie waren es, die als dank für das, was sie vom Paulus empfangen hatten, undankbar die gabe des Paulus als den überwundenen durchgangspunkt zu der hohen weisheit betrachteten, an der sie reich, von der sie satt geworden waren (1 kor. 4, 6 ff.). Den gehalt derselben lässt die stelle 1 kor. 4, 6 erschließen. Auch die grundlage der weisheitsrede des Apollos bildete die schrift. Und es wird die überlieferung der Apostelgeschichte der wirklichkeit entsprechen, dass Apollos als ein jude aus Alexandrien und stark in den schriften im geiste und in den formen alexandrinischer religionsphilosophie etwa wie der verfasser des Hebräerbriefes geistig, allegorisch und typisch, die schrift auf Jesus, und zwar den gekreuzigten Jesus als den Messias deutete. Diese geistige deutung des schriftbuchstabens fesselte die Hellenischen gläubigen mit dem scheine tieferer weisheit. Und da Paulus selber diese pneumatische deutung der schrift als die ware anerkannte und übte (cap. 10), so ist auch darin die innere einheit des bewusstseins beider männer gegeben. Nur freilich mag Paulus seine sorge und seinen unmut darüber nicht verhehlen, dass durch die redeweisheit des Apollos wenigstens in den hörigen desselben das evangelium vom kreuze Christi, was er grade in Korinth hatte verhüten wollen, doch wieder zu einem kraftlosen wissen um göttliches sein und wesen, statt zu einem lebenskräftigen glauben an eine göttliche tat ausgeschlagen war. Und freilich sah Paulus in der weisheitsrede des Apollos nicht allein gold oder auch nur silber, sondern auch stroh und

stoppehn, die das prüfungsfeuer des herrntages verbrennen werde (1 kor. 3, 12—15). Persönlich aber standen beide männer zur zeit unseres ersten Korintherbriefes in ungetrübter einigkeit. Denn Apollos hatte ja so wenig, wie Paulus und Kephas, selbsttätig diese parteiung hervorgerufen; auch er war wider seinen willen von der partei seines namens zum parteihaupte erhoben worden. Und Apollos lebte daher damals im kreise des Paulus befreundet mit ihm in Ephesus 1 kor. 16, 12. Dieser aber fürchtete von einer weiteren wirksamkeit des Apollos in Korinth keine zerstörung seiner eigenen, da er auf ansuchen der Korinther ihn beredete, zu ihnen zu gehen (l. c.). Apollos jedoch scheint in anerkennung der überragenden bedeutung des Paulus und aus rücksicht auf ihn jenem ansuchen ausgewichen zu sein, um die Korinthischen wirren persönlich nicht zu nären\*).

Schwieriger schon ist es, das wesen derer zu bestimmen, welche zum Kephas sich bekannten. Denn unmittelbar bekämpft Paulus die Kephasleute nur im allgemeinen innerhalb des grundlegenden abschnittes 1, 18—25 und mit den Paulinern und Apollinern zusammen nur in einem allgemeinen zuge, 3, 21. 22. Aber zunächst gestatten das dasein überhaupt dieser partei innerhalb der gemischten paulinischen gemeinde und die wal des parteihauptes einen schluss auf ihre eigenheit. Da Kephas nach gal. 2, 7 der *apostel der beschneidung* war, so müssen, die ihn als parteihaupt aufstellten, beschnittene gewesen sein, wenn auch unbeschnittene sich ihnen zugesellen mochten. Und da diese jüdischen gläubigen in einer paulinischen gemeinde mit heidnischen in lebeenseinheit standen, so müssen sie über *das jüdisch leben* wenigstens in vielen punkten sich hinweggesetzt haben in derselben weise, wie Kephas und die juden in Antiochien, bevor die Jakobusleute kamen (gal. 2, 11 ff.). Wir haben uns also unter denen des Kephas in Korinth nicht-judaistische judenchristen zu denken, wie die jüdischen paulusgläubigen von Antiochien, aufgeklärte judengläubige, welche über die äußeren formen des Mosaischen gesetzes sich hinwegsetzten, ja sogar hin und wieder die äußere erscheinung des juden an sich künstlich verstecken mochten

\*) Die erfindung Keims (Apollos in Schenkels B. L.), welche Heinrici angenommen hat (com. z. ersten korintherbriefe p. 41), dass *Apollos sowohl auf die taufe an sich, als auch auf ihre persönliche vollziehung ein neues gewicht gelegt*, hat weder in dem ganzen briefe, noch in 1, 14. 15 eine tatsächliche begründung.

(1 kor. 7, 18). Aber wenn auch dem judaismus nicht verfallen, so hatten diese judenchristen mit dem judentume nicht gebrochen, wenigstens nicht principiell in der weise des Paulus, und so standen auch diese aufgeklärten judengläubigen, wie die in Antiochien, jeden augenblick in begriff, wenn die consequenz ihrer aufklärung ihnen klar gemacht wurde, ins judentum und den judaismus zurückzufallen. Daher fülten sie doch auch von der verkündigung und der persönlichkeit des Paulus sich geschieden. Wenn wir den worten des Paulus folgen, in denen er das parteitreiben in Korinth auf seinen letzten grund, auf den widerspruch des jüdischen und hellenischen geistes wider seine verkündigung, zurückführt (1 kor. 1, 18—25), so war es das jüdisch religiöse gemüt dieser Kephasleute, welches an dem evangelium des Paulus vom gekreuzigten gottessone anstoß nahm. Und zwar verletzte sie der gedanke, dass in der predigt vom gekreuzigten Messias eine onmacht ihres allmächtigen Gottes zu tage trete, der den eigenen son durch ein wunder seiner allmacht nicht habe vor dem tode der schmach erretten können (1 kor. 1, 22. 25. 2 kor. 13, 4). Natürlich ruhte dieser anstoß auf dem grunde, dass sie in dem kreuzestode den heilswillen und die heilstat Gottes nicht anschauten, dass ihnen dieses princip des Paulinischen evangeliums torheit geblieben war. Und so spiegelt sich in dem bewusstsein der Korinthischen Kephasleute jenes ursprüngliche judenchristentum, welches seinen messiasglauben nicht auf die todestat Jesu, sondern auf das wort und werk des lebenden in dem evangelium des Kephas gründete. Damit war natürlich auch gesetzt, dass sie wenigstens zur zeit unseres ersten briefes dem Paulus das apostolat doch nicht mehr mit dem rechte des Kephass zugestanden, dass sie etwa im sinne des vertrages von Jerusalem den Paulus wol für einen κοινωνος του εὐαγγελίου (gal. 2, 9), aber nicht für einen apostel Jesu anerkannten. Auch sie gehörten zur zeit des ersten briefes zu den ἀναχρινοντες τον Παυλον (1 kor. 9, 3. 4, 3). Denn wenn Paulus, während er 3, 22 die Paulus- und Apollos- und Kephassleute im auge gehabt hat, scheinbar unvermittelt 4, 1 auf diejenigen übergeht, welche sein aposteltum einer kritik unterzogen, ob er ein ὑπερετης Χριστου sei, oder nicht, so sind diese seine kritiker doch auch die Kephassleute. Und man muss in dieser kritik der Korinthischen judengläubigen zur zeit unseres ersten briefes, die nachwirkung jener bekämpfung des

Paulus sehen, welche in Jerusalem und von Jerusalem aus seit dem sonderungsvertrage von Jerusalem und dem streite in Antiochien ins werk gesetzt war \*).

Am schwierigsten aber ist es noch immer eine klare anschauung vom wesen derer zu gewinnen, welche behaupteten Christi zu sein \*\*). Nur hat sich aus den bisherigen untersuchungen ein entscheidender punkt mit steigender gewissheit ergeben, dass nur unser zweite brief und in ihm wieder der abschnitt capp. 10—13 eine unmittelbare bekämpfung dieser Christuspartei enthalte, nur hier also die grundlage einer richtigen erkenntnis dieser partei von Paulus selber gelegt worden sei.

---

\*) Und noch ein anderes darf man vielleicht vermuten. Wenn die parteiung der gemeinde eine gewordene war; wenn der grund zu derselben seines anlasses bedurfte: so waren es doch wohl die Apolliner, welche diesen anlass gaben. Sie waren es wol, welche nach der predigt des Apollos zuerst sich sonderten und dadurch auch die Pauliner ins leben riefen. Sie waren es aber auch, welche den neuen glauben ins gebiet des intellektuellen zerrten, und doch zugleich die ethisch verwilderten blieben. Ihnen gegenüber mag daher der jüdische geist der Kephasleute den ethischen charakter des neuen glaubens betont haben. Und da diese petruschristen in der objectiven heilsgerechtigkeit des paulinischen evangeliums vom kreuze Christi die subjective lebensgerechtigkeit nicht gewart sahen: so mögen sie dem evangelium des Paulus vom kreuze und der weisheitsverkündigung des Apollos gegenüber auf das evangelium des Kephas sich zurückgezogen haben, dessen kern die subjective lebensgerechtigkeit, die bessere gerechtigkeit (mat. 5, 20) war. (cf. dagegen das *κλητοι ἀγιοι* 1, 2).

Wenn Heinrici (l. l. 158) als anlass zur parteiung *den wunsch der christlichen bruderschaft vermutet nach einem individuellen namen entsprechend der tendenz der genossenschaftlichen vereinigungen*: so steht diese ganz äußerliche betrachtung in schlechthinigem widerspruche mit der darstellung des Paulus (1, 18—25).

\*\*) Der versuch, das wesen der Christushörigen zu bestimmen, ist seit langem unter den verschiedensten hypothesen gemacht, welche meistens one verständnis unseres zweiten briefes an die Korinther ersonnen wurden. Die frühere literatur nach der grundlegenden abhandlung von Baur: die Christuspartei in der korinthischen gemeinde (Tübinger ztschrft. für th. 1831, 4, 61ff.) s. b. Meyer, commentar z. ersten brf. 1870, einltg. p. 5. Der neue streit beginnt mit der abhandlung von Beyschlag, st. u. kr. 1865. p. 217. cf. Hilgenfeld, ztschr. f. wiss. th. 1865. p. 241; Holsten, z. evang. des Paulus u. P. p. 59ff. 1868; Klöpffer, exeget. krit. untersuchung über d. 2. brf. des Pls. an d. gem. z. Korinth, p. 29. 1869; Beyschlag, st. u. kr. 1871. p. 635; Hilgenfeld, ztschrft. für w. th. 1872. p. 200; Klöpffer, com. z. 2. brf. a. d. Kor. einltg. 1874; Hausrath, N. Tl. ztgesch. 2. aufl. III, 2. p. 267ff, 297ff. 1875; Mangold-Bleek, einl. p. 462ff. 1875; Schenkel, d. christusbild der app. p. 71ff. 1879.

Freilich ist grade das exegetische und historische verständnis dieses briefes und dieser capitel außerordentlich schwierig.

Paulus spricht 2 kor. 10, 7 von solchen, welche *sich selber das vertrauen haben*\*), *Christi zu sein*. Die ausdrucksform: Χριστου εἶναι — hier entspricht dem ἐγὼ δε Χριστου 1 kor. 1, 12. Damit ist das recht gegeben, die an den stellen des ersten und zweiten briefes genannten als dieselben zu betrachten.

Suchen wir nun aus dem zweiten briefe und zunächst aus den capp. 10—12 die stellen zu sammeln und zu deuten, in denen Paulus seine vorstellung vom wesen derer ausspricht, die sich selber das vertrauen haben Christi zu sein. Paulus führt in jenen capp. gegenüber den Korinthern seine verteidigung in freier aufrichtigkeit (12, 19). Es handelt sich in derselben um den beweis seines apostelrechtes und apostelwertes denen gegenüber, welche beides leugnen. Die Korinther freilich hätten recht und wert des apostels wider die gegner behaupten müssen von der eigenen tatsächlichen erfahrung aus, dass derselbe die *zeichen des apostels* in seiner wirksamkeit unter ihnen zur tatsächlichen darstellung gebracht habe (12, 12 cf. 1 kor. 2, 4) und in nichts den übersehraposteln nachgestanden sei (12, 11) d. h. denen, welche als apostel in höherem grade, denn Paulus, von den Korinthern diesem gegenübergestellt und anerkannt wurden. Die Korinther haben aber apostelrecht und -wert des Paulus nicht behauptet, weil offenbar auch in ihnen nicht klar und lebendig genug die überzeugung gelebt hat, dass Paulus in nichts den übersehraposteln nachstehe. So ist denn nun Paulus, wenn auch wider willen, gezwungen, sein apostelrecht und seinen apostelwert festzustellen (12, 11).

Das ist die lage, in welcher er 10, 7 die Korinther auffordert: auf das, was vor augen liegt, schaut! Denn er will sich nur berufen auf tatsachen, auf wirklichkeiten in betreff seiner, welche die Korinther mit augen sehen, mit oren hören können (12, 6). Nun wendet er sich wider seine gegner, um in dieser tatsächlichkeit und wirklichkeit mit ihnen sich zu messen. Wenn

\*) Die ausdrucksform: ἐαυτῷ πεποιθέναι ist für Paulus und das N. T. singular. Was die klassische sprache darin ausdrückt, (Plato Men. 248, A.) würde Paulus mit ἐφ' ἑαυτῷ geben (2 kor. 1, 9). Der dat. comm. steht hier offenbar nicht one ironie zum ausdrücke des subjectiven charakters des vertrauens, das keinen objectiven grund im erfolge vom herrn hat (cf. 10, 11—18. 12. 17).

jemand, sagt er ihnen vor den Korinthern, sich selber vertraut Christi zu sein, so möge er das urteilen wiederum von\*) sich selber, dass in der gleichen weise, wie er selber Christi ist, so auch wir. Der gedanke dieser worte ist nicht ohne erläuterung klar. Paulus redet von männern, welche für sich, zu ihren gunsten die zuversicht haben Christi zu sein in gegensätzlichem sinne, so dass die selbstgewissheit dieser männer von der gewissheit begleitet ist, dass Paulus nicht wie sie, Christi sei. Wie diese männer von sich aus, von der betrachtung und beurteilung ihrer selbst, diese gewissheit gewonnen haben (cf. das: διακονοῖ Χριστοῦ 11, 23), so fordert Paulus sie auf, wiederum von sich aus, d. h. wie sie von sich aus ihre gewissheit gewonnen haben, noch einmal zu urteilen, zu schließen, dass, wie sie Christi seien, so auch Paulus Christi sei. Der gedanke des Paulus ist also, dass seine gegner in derselben weise, wie sie für sich die selbstgewissheit gewonnen haben, Christi zu sein, auch die gewissheit gewinnen können, dass Paulus Christi sei. Ueber den inhalt der ausdrucksform: Χριστοῦ εἶναι — ist damit noch nichts ausgesagt und so bleibt der gedanke immer noch dunkel. Paulus aber fährt v. 8 fort: und falls ich etwa ja ein etwas darüber hinausgehendes (über das Χριστοῦ εἶναι der gegner cf. 11, 23) werde gerümt haben in betreff unserer macht, welche der herr (ihnen, wie mir), zu eurer auferbauung gab und nicht zu eurer zerstörung, werde ich nicht zu schanden werden. Und in dem begriffe der ἐξουσία, ἣν ἔδωκεν ὁ κυριος liegt nun ausgedrückt, was Paulus mit dem Χριστοῦ εἶναι verbunden denkt. Es handelt sich bei dem Χριστοῦ εἶναι zugleich um apostelvollmacht, welche aus dem Χριστοῦ εἶναι hergeleitet wird. Und Paulus behauptet: falls er nicht bloß in gleicher weise, wie seine gegner, das Χριστοῦ εἶναι für sich in anspruch nehme (καθως-οὕτως), sondern falls er noch ein drüber hinausgehendes in betreff seiner ἐξουσία, seiner apostelvollmacht, rüme und das Χριστοῦ εἶναι noch in höherem grade für sich behaupte, so werde er damit bestehen. Wenn also die gegner das Χριστοῦ εἶναι für sich in anspruch nehmen, so gründen sie darauf das apostelrecht, wenn sie dem Paulus das Χριστοῦ εἶναι absprechen, so verweigern sie ihm das

\*) Verfasser hat die lesart ἀπ' ἐαυτου festgehalten. Sie wurde, weil unverständlich, geändert.

apostelrecht. Paulus dagegen nimmt beides, das Χριστου ειναι und im zusammenhange damit die εξουσια του αποστολου in gleichem, ja in höherem grade für sich in anspruch und behauptet, die gegner könnten durch denselben schluss, durch welchen sie die selbstgewissheit ihres Χριστου ειναι gewonnen hätten, auch die gewissheit seines Χριστου ειναι gewinnen. Wie dies zu denken sei, sagt das folgende. Dem vorwurfe gegenüber, dass die worte seiner briefe gewichtig und stark seien, schwächlich aber die gegenwart seiner erscheinung, behauptet er, dass sein werk seinen worten entspreche, und führt dies aus mit ironischer bezugnahme auf seine gegner, welche auf das Χριστου ειναι für sich allein anspruch erheben. Diese stellen sich selber in ihrem wert ins licht, an ihrer eigenen einbildung sich messend\*). Er hat für sein rümen ein objectives maß an dem maße des messstabes, den Gott ihm als maß zugetheilt hat, auch bis zu den Korinthern hingelangt zu sein d. h. Paulus hat von Gott einen κανων, einen messstab erhalten, die ausdehnungslinie seiner apostelwirksamkeit unter den heiden (gal. 2, 8. 1 kor. 15, 10) von ihrem ausgangspunkte im osten bis zu dem jedesmaligen endpunkte im westen, und dieser messstab ist das objective maß seines apostelwertes denen gegenüber, welche als maß ihres apostelwertes kein objectives maß einer von Gott verliehenen wirksamkeit im dienste Christi, sondern nur ihre subjective einbildung besitzen. Und Paulus denkt sich hier männern gegenüber, deren apostelwirksamkeit nicht in die heidenwelt hineinreicht, sondern auf einen engen raum one ausdehnungslinie (in den grenzen jüdischen gebietes) beschränkt war. Er, der bis zu den Korinthern vorwärts gekommen ist in dem evangelium vom Christus, dehnt sich daher nicht selber aus über seinen messstab, wie die verkündiger im jüdischen gebiete, er rümt sich nicht an dem, was kein objectives maß gibt, an fremder arbeit, wie jene verkündiger im jüdischen gebiete, er rümt sich nicht an fremden messstabe an dem, was durch fremde arbeit schon bereit ist; denn er weiß, dass nicht bewärt ist, wer sich selbst in seinem werte hinstellt, sondern nur der, den der herr, den Christus (durch erfölge) als bewärt hinstellt (2 kor. 10, 7—18).

---

\*) Ueber den text — die auslassung von οὐ συνιασιν ἡμεῖς δε — und den sinn der worte 10, 12 ff. s. die erklärung.

Fassen wir diese züge zusammen, in denen Paulus im gegensatze zu sich das wesen der Christusleute schildert, so haben wir in denen, die in ihrem werte sich selbst den Korinthern räumen von ihrer eigenen einbildung aus, one durch ihre wirksamkeit objectiv dazu berechtigt zu sein; die sich selber überausdehnen in ein wirkungsgebiet, in das ihre wirksamkeit nicht reicht; die sich an dem räumen, was durch Paulus bereitet ist, die also der Herr nicht durch erfolge einer ausgedehnten wirksamkeit unter den heiden bewärt hat — so haben wir in diesen männern apostolisch tätige leute vor uns, welche zwar an sich mit ihrer apostolischen wirksamkeit der Korinthischen gemeinde fremd sind, aber dennoch ein recht an der Korinthischen gemeinde und über dieselbe sich anmaßen. Wenn nun diese leute doch diejenigen sind, welche das Χριστου εἶναι für sich ansprechen, dem Paulus absprechen, so kann der eigentümliche ausdruck Χριστου εἶναι im sinne des Paulus und in diesem zusammenhange nur durch beziehung auf die wirksamkeit im dienste Christi und des evangeliums bestimmt werden. Diese „οἱ τοῦ Χριστοῦ“ sind männer, welche sich selber, zu gunsten ihrer selbst das vertrauen haben, Christo, dem Messias anzugehören, weil sie gewiss sind im dienste Christi zu wirken, dem Paulus aber die anerkennung einer wirksamkeit im dienste Christi verweigern. Paulus aber behauptet, dass dieses selbstvertrauen, im dienste Christi zu wirken, sie zwingen muss, durch einen schluss von sich selbst aus auch ihm das gleiche Χριστου εἶναι zuzugestehen, da sie ihm die gleiche und dazu erfolgreichere wirksamkeit im dienste Christi nicht absprechen können. Denn der tatsächliche erfolg seiner wirksamkeit, den Gott ihm gegeben, durch den Christus ihn als bewärt hingestellt hat, beweist dies. Paulus beruft sich hier auf denselben schluss, durch den er auch sonst immer sein apostelrecht im dienste Christi nach Gottes willen beweist, auf den teleologischen rückchluss aus dem erfolge seines wirkens auf den willen und die bestimmung Gottes und Christi (gal. 2, 7. 8. 1 kor. 15, 10. 9, 1—3). Und er hat das recht den Christusleuten gegenüber auf diesen schluss sich zu berufen, weil auch diese ihr Χριστου εἶναι auf ihr διακονοῦς εἶναι Χριστου, ἀποστολοῦς εἶναι Χριστου gegründet haben (2 kor. 11, 13. 23).

Wenn nun aber trotz dieses beträchtlichen und unleugbaren erfolges der wirksamkeit des Paulus im dienste Christi die

Christushörigen dem Paulus absprachen ein höriger Christi zu sein, so müssen sie wol ihre wirksamkeit als im dienste Christi geschehend angeschaut, die wirksamkeit des Paulus aber als im dienste Christi nicht stehend behauptet haben. Ein solches verhältnis lässt sich nur denken, wenn jene männer für ihre verkündigung das recht in anspruch nahmen, das evangelium Christi zu sein, der verkündigung des Paulus den charakter absprachen, das evangelium Christi zu predigen.

Hiermit stimmt, wie Paulus cap. 11 im weiteren diese hörigen Christi kennzeichnet. Paulus fürchtet hier v. 3, dass, wie die schlange unter trügerischer vorspiegelung in ihrer truglist Eva betrog, so auch die gedanken der Korinther verdorben worden seien weg von der einfalt des sinnes, der in bezug auf den Christus. Das von Paulus gebrauchte bild fordert die anschauung eines oder mehrerer listiger verfärer, welche unter trügerischen vorspiegelungen und verheißungen eines lebensgutes, das zum lebensverderb ausschlug (röm. 7, 10. 11), den sinn der gemeinde weggelockt haben von dem Christus, den er ihnen verkündet, und damit die einfalt ihres glaubens in bezug auf diesen Christus, auf den Messias zu grunde gerichtet haben. Als begründung dieser seiner furcht fährt Paulus v. 4 fort: denn wenn nun freilich der kommende einen andern Jesus verkündet, den wir nicht verkündet haben, oder ihr einen (zweit-) anderen geist empfanget, den ihr nicht (durch den glauben an mein evangelium vom Christus) empfangen habt, oder ein (zweit-) anderes evangelium, das ihr nicht gläubig angenommen habt, so ertraget (ertruget) ihr es (dennoch) trefflich. Paulus setzt hier den fall als wirklich \*), dass *der kommende*, irgend einer, der aus der fremde und von außen in die gemeinde erst kommt (im gegensatze zu dem in der gemeinde schon daseienden verkünder, zum Paulus) ein zweitanderes evangelium verkündet mit einem andern Jesus und einem (zweit-) anderen geiste. Als begründung von v. 3 spricht Paulus in v. 4 aus, dass eben der andere Jesus, den er nicht verkündet, der andere geist, den er nicht vermittelt, das andere evangelium, das er nicht gepredigt, das lebensgut ist, welches der kommende den Korinthern wirklich bringt mit

---

\*) Cf. über den sinn der stelle: Holsten zur erklärung von 2 kor. 11, 4—6. Ztschrift f. w. theol. 1874 p. 1 ff.

der trügerischen vorspiegelung, dass es der ware Jesus, der ware geist, das ware evangelium sei, und dass durch diese vorspiegelung *der kommende* den innern sinn der Korinther verdirbt weg von der einfalt in bezug auf den Messias, den Christus, den Paulus ihnen verkündet. Und die furcht des Paulus, dass die gedanken der Korinther von dem einfältigen glauben an den von ihm verkündeten Christus sich weggewendet haben, beruht auf der erfahrung, dass die Korinther die predigt des andern Jesus, die empfängnis des andern geistes, die verkündigung des andern evangeliums in wirklichkeit schon trefflich ertragen oder ertragen. In diesem zweitanderen evangelium finden wir in Korinth dasselbe wieder, mit welchem die judaistischen glaubensverwirrer die gemüther der Galatischen heidenchristen zum abfall von dem evangelium des Paulus und der berufung der heiden in *gnade Christi* und von Jesus Christus als gekreuzigten behext hatten (gal. 1, 6, 7. 3, 1). Und nur in anderer anschauung spricht Paulus hier die gleiche vorstellung aus, dass satanische verlockung und verführung die gedanken der Korinthischen gläubigen zum abfall von dem durch ihn verkündeten Christus verderbt habe. Als diese satanischen verförer denkt aber Paulus die, welche er unter dem ausdrücke *der kommende* zusammenfasst und als der gemeinde fremde, aus der fremde nach ihm gekommene evangeliumsverkündiger und apostolische männer bezeichnet. Warum aber ertragen die Korinther so trefflich die verkündigung des zweitanderen, des antipaulinischen evangeliums? Weil sie, wie die Galater, den truglistigen vorspiegelungen derer, welche dies evangelium nach Korinth brachten, gehör gegeben haben. Und warum haben sie diesen vorspiegelungen gehör gegeben? Dies spricht Paulus aus, wenn er v. 5 fortfährt: denn — wenn ich behaupte, dass durch satanische vorspiegelungen eure gedanken von Christo weg verderbt sind, so tue ich dies, weil — ich urteile in nichts nachgestanden zu sein den übersehraposteln. Der rasche, anscheinend unvermittelte übergang auf die *übersehrapostel*, beweist, dass der gedanke an dieselben schon vorher v. 4 im bewusstsein des Paulus gelegen hat, dass für Paulus in dem *ὁ ἐρχόμενος* die *ὑπερλίαν ἀποστολοι* angedeutet sind, dass für Paulus das zweitandere evangelium eben das evangelium der übersehrapostel ist, dass für Paulus die Korinther dies zweitandere evangelium eben so trefflich ertragen,

weil es ihnen das evangelium von übersehraposteln ist, d. h. solcher, welche in bei weitem höherem grade, denn Paulus, als apostel ihnen erscheinen und welche deshalb von ihnen, wenn auch dem Paulus der apostelname bleibt, doch als übersehrapostel vom apostel Paulus unterschieden werden. Denn nur darin kann nach dem zusammenhange die verführerische verlockung der Korinther bestanden haben, dass die apostel, welche das zweitandere evangelium in Korinth predigten, als apostel höheren grades, denn Paulus, den Korinthern erschienen und dass eben deshalb das evangelium dieser überapostel als das allein ware evangelium Christi den Korinthern sich darstellte, während zugleich diese kommenden dem Paulus das recht bestritten, als verkündiger des evangeliums Christi und als apostel Christi sich den Korinthern geltend zu machen.

Im weiteren verlaufe dieser ausführung gibt Paulus ein neues moment zur erkenntnis der gegner, der Christi hörigen. Fort und fort will er den Korinthern umsonst verkündigen, damit er den anlass solcher abschneide, die da anlass wollen, den Paulus vor der gemeinde darüber anzugreifen, dass er aus dem interesse des eigennutzes das evangelium verkünde. Die anklage dieser anlass begehrenden muss gelautet haben, dass sie als wirkliche apostel das recht hätten auf kosten der gemeinde zu leben und das interesse des rechtes (1 kor. 9, 1—14); Paulus, weil er kein apostel sei, habe nicht dies recht und deshalb nicht das interesse dieses rechtes. Das sei der unausgesprochene grund seiner scheinbar so selbstlosen umsonstverkündigung. Paulus aber will in dieser seiner weise der verkündigung beharren, damit seine gegner in dem, worin sie sich rümen — in ihrem apostelrechte auf kosten der gemeinde leben zu können — erfunden werden, gleichwie er, der freiwillig auf dieses recht verzichtet (1 kor. 9, 4. 15. 18). Denn dergleichen leute, fährt Paulus v. 13 fort, die sich dieses rechtes als beweis ihres aposteltumes rümen, sind lügenapostel, truglistige arbeiter (1 kor. 16, 10. 9, 14. mat. 9, 37. 10, 10), die unter dem vorgeben des rechts und des rechtsinteresses doch nur aus lonsucht arbeiten, die sich umgestalten zu aposteln Christi, als welche sie dies recht in anspruch nehmen, dies rechtinteresse waren müssten, sie, die da satansdiener sind (cf. 2 kor. 11, 3), die sich umgestalten, wie

wenn sie in wirklichkeit wären, was sie in ihrem bewusstsein sind, gerechtigkeitsdiener.

Wir sehen aus diesen worten, dass die gegner, welche Paulus im auge hat, als apostel Christi und als diener der gerechtigkeit bei den Korinthern selber sich einfürten oder eingeführt waren und dass sie in Korinth ihres apostelrechtes sich rünten und bedienten. Auch Paulus spricht ihnen hier das recht, apostel zu sein, nicht an sich ab, er behauptet nur, dass ihre gesinnung und handlungsweise (τοιουτοι v. 13) sie des aposteltums Christi unwürdig mache. Und wir haben hier das entscheidende wort für den inhalt, welchen die „Χριστου ὄντες“ (10, 7. 1 kor. 1, 12) mit diesem ausdrücke verbanden und verbunden wissen wollten. Die Χριστου ὄντες behaupteten ἀποστολοι Χριστου zu sein. Und weil sie mit voller zuversicht als solche vor die Korinther traten (2 kor. 11, 20), dem Paulus aber das εἶναι Χριστου, das εἶναι ἀποστολον Χριστου absprachen, so hielten die Korinther freilich den Paulus noch als apostel fest, erkannten jene aber wirklich als ὑπερλιαν ἀποστολοι an. Es steht dies in einklang mit der ganzen vorhergehenden ausführung. Und es ist durch nichts gerechtfertigt, die ἀποστολοι Χριστου, welche Paulus hier als ψευδαποστολοι und διακονοι σατανα kennzeichnet, von den ὑπερλιαν ἀποστολοι zu unterscheiden, und etwa die einen zu den uraposteln nach Jerusalem, die andern nach Korinth verweisen zu wollen. Wie die ἀποστολοι Χριστου durch ihr verhalten in Korinth für Paulus als ψευδαποστολοι sich ausgewiesen haben, so sind dieselben auch durch ihr verhalten in Korinth (cf. z. b. 11, 19ff.) von den Korinthern gegenüber dem schwachen Paulus (11, 21) zu ὑπερλιαν ἀποστολοι erhoben worden. Nur wenn man an diesem aus 2 kor. cap. 10. 11. 12 klar hervortretenden ergebnisse festhält, kann zusammenhang und zusammenstimmung in die aussprüche und die vorstellung des Paulus von den Χριστου ὄντες und damit in die Korinthischen parteiwirren gebracht werden.

Höchst hedeutsam ist an dieser stelle noch der ausdrück: διακονοι δικαιοσυνης. Während Paulus in der ausdrucksform: μετασχηματιζομενοι εἰς ἀποστολους Χριστου objectiv spricht, bezeichnet er mit der form μετασχηματιζομενοι ὡς διακονοι δικαιοσυνης das subjective bewusstsein der als ἀποστολοι Χριστου auftretenden. Auch dieser ausdrück ist, wie der andere ἀποστολοι Χριστου, aus

dem munde der gegner aufgenommen. In der paulinischen gemeinde Korinths traten diese mit dem anspruche auf als diener und förderer der gerechtigkeit zu wirken. Der ausspruch hat seine spitze gegen den Christus und gegen die gerechtigkeit des Paulus gerichtet. Wenn wir uns erinnern, dass das bewusstsein der judaisten in Jerusalem aus dem principe des paulinischen evangeliums die folgerung zog, dass Christus ein *διακόνος ἁμαρτίας*, ein förderer der sündigkeit sei (gal. 2, 17); uns erinnern, dass die judaisten aus Jerusalem gegen das evangelium des Paulus die anklage erhoben, dass seine freiheit eine freiheit der sünde sei (gal. 5, 13 cf. noch röm. 6, 1. 15): so begreifen wir, dass judaistische ἀποστολοι Χριστου in Korinth, wo der sittliche zustand der paulinischen gemeinde ein zum teil so verwilderter war, mit der behauptung auftreten konnten, dass sie, in ihrem *anderen evangelium mit einem anderen Jesus den anderen geist* des gesetzes bringend (2 kor. 11, 4), als die förderer der waren gerechtigkeit kämen. Und so sehen wir hier in Korinth zwar in etwas anderer form, dennoch dieselben geistigen mächte walten, welche von anfang an das verhältnis des Paulus zu der judenchristlichen, später unter die herrschaft des judaismus gefallenen urgemeinde bestimmt haben — ein beweis für die geschichtliche wirklichkeit unserer darstellung.

Haben wir nun aus den bisherigen zügen den schluss ziehen müssen, dass die Christusleute jüdische gläubige und judaisten gewesen sind, so sagt Paulus dies unverhüllt im folgenden (11, 16 ff.). In dem gedankenzusammenhange, wo Paulus in der form des narren seines apostelwertes sich rümen will, stellt er seine gegner als narren dar, die ihres fleisches sich rümen, des äußeren scheins, nicht des inneren wesens ihrer persönlichkeit (11, 18), damit ihnen gegenüber auch er als narr derselben eigenschaften sich rümen und damit beweisen könne, dass er in nichts ihnen, den übersehraposteln nachstehe (11, 5). Denn worin sich zu rümen einer sich unterfange, unterfange auch er sich. So entnimmt er es denn wieder aus dem munde seiner gegner, wenn er von ihnen sagt: Hebräer sind sie, nationale und palästinensische juden (act. 6, 1); Israeliten sind sie, glieder des volkes Gottes; same Abrahams sind sie, erben der verheißungen Gottes. Damit enthüllt Paulus uns die Christusleute als nationale juden mit all den ansprüchen, die ein alttestament-

liches bewusstsein erhob, dass die beschnittenen abrahamssöhne glieder des gottesvolkes seien, allein berechtigt zum erbe der heilsverheißungsgüter des messianischen reiches. Und wie die Christusleute jene ansprüche des jüdischen stolzes den heiden gegenüber mit voller selbstgewissheit geltend machten, zeigen die worte: ihr ertraget es, wenn jemand euch verknechtet, euch die freiheit in Christo nimmt und seiner menschenautorität unterwirft (gal. 2, 4); wenn jemand euch aufzehrt, als apostel des Messias auf eure kosten lebt (1 kor. 9, 5. 14); wenn jemand euch fängt, durch truglistige vorspiegelungen für seine zwecke gewinnt (2 kor. 11, 3. gal. 3, 1); wenn jemand sich erhebt, seine vermeintlichen vorrechte gegen euch heiden in überhebung geltend macht (gal. 6, 12. 13); wenn jemand euch ins angesicht schlägt, durch erniedrigung der heiden gegen die juden euch heiden schimpf antut. In jedem dieser züge ist der nationalreligiöse dünkkel der juden gegen die heiden ausgeprägt (gal. 6, 12. 13). Endlich aber setzt Paulus wieder aus dem munde der gegner als ihr selbstbekenntniss hinzu: diener Christi sind sie, männer die im dienste Christi die sache Christi fördern. Dieser ausdruck *διακονοι Χριστου* entspricht dem früheren: *αποστολοι Χριστου*, diese in ihrer wirksamkeit gedacht. Und es spricht sich in dem ausdrucke dasselbe bewusstsein aus, welches wir von anfang als inhalt der form *Χριστου οντες* gefunden haben. Diener Christi sind diese zugehörigen Christi, weil sie als apostel Christi den waren Jesus predigen, den waren geist überbringen, das ware evangelium verkünden.

Fassen wir nun die züge zusammen, durch welche Paulus uns in 2 kor. 10—12 das wesen der *Χριστου οντες* zur anschauung bringt. Es sind in der Korinthischen gemeinde fremde, in ein fremdes arbeitsfeld ohne berechtigung eingedrungene menschen (10, 12ff. 11, 4); es sind messiasgläubige juden, die mit dem stolze, dem übermute eines alttestamentlich jüdischen bewusstseins dünkkelvoll den heiden gegenübertreten (11, 22. 20); es sind männer in apostolischer tätigkeit, die als apostel Christi, als diener Christi, als diener der gerechtigkeit auftreten, die im gegensatze zum Paulus gekommen sind, das ware evangelium zu predigen und mit demselben den waren Jesus, den waren geist (des gesetzes) zu bringen (röm. 8, 15. 2 kor. 11, 13. 23. 4); die sich zu gunsten das vertrauen haben Christi zu sein, dem Paulus

aber dies absprechen, seine apostelvollmacht verneinen (10, 7 ff.) und mit schlangenklugen vorspiegelungen die Korinther von dem evangelium des Paulus verlocken (11, 3 ff.). Wir finden hier ganz die judaistischen gegner des Paulus in den Galatischen gemeinden wieder: die κηρυσσοντες ἑτερον εὐαγγέλιον, die ταρασσοντες τα ἔθνη καὶ θελοντες μεταστρεφαι το εὐαγγέλιον του Χριστου; die βασκαινωντες τα ἔθνη, οἱς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοὺς Χριστὸς προεγραφη ἑσταυρωμενος; die διωκομενοι τη σταυρω του Χριστου; die διακονοι δικαιοσυνης, welche die ἐλευθερια des paulinischen evangeliums als eine ἐλευθερια εἰς ἀφορμὴν τη σαρκι anklagen, die θελοντες εὐπροσωπησαι ἐν σαρκι (gal. 1, 6. 7. 3, 1. 6, 12. 5, 13. 6, 12). Auch die kampfesweise der Χριστου οντες in Korinth ist die gleiche, wie die der ταρασσοντες in Galatien. Sie fassen den Paulus vor allem bei seiner schwäche, bei dem beweis für sein göttliches apostelrecht, und verlocken dann die heiden zu dem anderen evangelium mit dem geist und der gerechtigkeit des gesetzes. Nur in zwei punkten ist ein unterschied: die Χριστου οντες in Korinth verkünden nicht oder doch noch nicht die beschneidung der heidengläubigen. Vielleicht hatten auch die judaistischen judenchristen nach der verhandlung in Jerusalem die forderung der beschneidung der heidenchristen aufgegeben und begnügten sich damit, die heidengläubigen auf ein halbbürgerrecht im messiasreiche herabzusetzen (apoc. 7, 4 ff. 9 ff. 14, 1 ff. 6 ff.). Oder sie hielten nach der predigt des gesetzes die der beschneidung für eine frage der zeit und des seligkeitsinteresses, wie bei den Galatern. Mit der predigt aber des *anderen Jesus*, des in Judäa unter den juden in geschichtlicher wirklichkeit lebenden und lehrenden menschen-sones, der herr und Gottes son in macht geworden sei, stellten sie den entscheidenden gegensatz auf gegen das evangelium des Paulus vom Christus, dem geiste, dem himmlischen menschen und menschengewordenen gottessone, zum überzeugenden beweis der unwirklichkeit und unwarheit des paulinischen Messias und gaben ihrem feldgeschrei des Χριστου εἶναι dadurch den tieferen hintergrund.

Dies aus den capp. 10—12 gefundene ergebnis steht nun mit den übrigen ausführungen des zweiten briefes und des ersten teiles desselben in übereinstimmung\*). Paulus um in der mehr-

\*) Auf diese übereinstimmenden züge in dem dritten und ersten teile des

zal der Korinthischen gemeinde (2 kor. 2, 6), welche durch Titus wieder für ihn gestimmt worden ist, auch die letzten zweifel in betreff seiner zu heben, spricht in voller offenheit über seine apostolische persönlichkeith (cf. 2 kor. 2, 12—6, 10). Anknüpfend an seine reise von Troas nach Macedonien meldet er den Korinthern zunächst, dass Gott ihn, den als apostel Christi vor ihnen geleugneten, überall in Christo im triumph aufgeführt und den geruch der erkenntnis Christi überall hin durch ihn verbreitet habe. Daher darf er behaupten, dass er hierzu tüchtig d. h. von Gott tüchtig gemacht sei (2, 17. 3, 5). Warum er aber tüchtig sei, spricht er in den worten aus: denn nicht sind wir, wie die vielen, verkrämernd das wort Gottes, das wort von der versönung in Christo (5, 19) d. h. wie ein krämer in unlauterem, selbststüchtigem sinne wares und falschhes mischend (jes. 1, 22 LXX. sir. 26, 29\*\*), sondern wie aus lauterem sinne, wie aus Gott, der quelle der warheit und warhaftigkeit, und Gott gegenüber, dem herzenskundigen, in Christo rede ich, der der göttliche geist und der auch mich erfüllende ist.

Die gesammtheit der vielen apostolischen verkündiger des wortes Gottes (οἱ πολλοί), denen der eine Paulus sich hier gegenüber stellt, kann nur die vielen judaistischen verkündiger bezeichnen, denen Paulus als der eine heidenapostel gegenübersteht (röm. 5, 19. 1 kor. 10, 17), jene vielen, von denen wir auch in Korinth erfahren haben, dass sie als Hebräer, Israeliten, Abrahamssame sich rühten. Die verfälschung des wortes Gottes, deren Paulus sie anklagt\*\*), kann deshalb nur als eine fälschung gedacht werden, in der sie, wie die judaisten in Antiochien gal. 2, 14, nicht wandeln *nach der warheit des evangeliums*; in der sie Christum mit dem gesetz mischen; in der Christus nicht als der gekreuzigte, und der gekreuzigte nicht als das ende des gesetzes dargestellt ist (2 kor. 3, 14). Aus dem zusammenhange nämlich ergibt sich, dass diese fälschung eine fälschung der γνώσις του Χριστου war, welche Paulus in seinem

---

briefes hat namentlich schon Klöpper in seinem trefflichen commentare zum zweiten brieft aufmerksam gemacht.

\*) Dieser sinn scheint auch mir durch den zusammenhang hier gefordert. (cf. Klöpper, 1. l. 76.

\*\*) Das καπηλευειν 2, 17 ist verschieden von dem δολοῦν 4, 2 zu denken.

εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ offenbarte (2 kor. 2, 14. 12), eine fälschung der persönlichkeit und des werkes des Messias im sinne Pauli, eine fälschung also des kreuzes Christi und in ihm des heilswillens Gottes zur versöhnung der menschheit mit Gott durch den stellvertretenden stüdt Christi und der gerechtigkeit allein aus dem glauben (2 kor. 5, 18 ff.). Und der inhalt dieser fälschung kann nur eine verkündigung gewesen sein, in welcher der Messias in alttestamentlicher und nationalreligiöser anschauung nicht als des gesetzes ende (röm. 10, 4), sondern mit des gesetzes wiederaufbau (gal. 2, 18) gepredigt wurde.

Aus dem bedeutsamen abschnitte 4, 1—6 ergibt sich nämlich, dass in Korinth zwischen Paulus und seinen judaistischen gegnern Χριστός, die person und das werk des Messias, mittelpunkt eines ernsten gegensatzes war. Dem Paulus war offenbar von diesen judaisten vorgeworfen, dass sein evangelium ein verhülltes, unoffenbares sei. Paulus gibt die tatsache zu, beschränkt sie aber auf die, welche verloren gehen, welche von Gott zur heilserrettung nicht berufen sind (1 kor. 1, 18), auf die ungläubigen, in denen der Gott dieser weltzeit die inneren sinne des geistigen erfassens und erkennens blind gemacht habe, damit sie nicht bestrale (und also erhelle) der lichtmachende schein des evangeliums der lichtherrlichkeit Christi, welcher ist das bild Gottes. Es handelt sich also um die erkenntnis der persönlichkeit Christi in ihrer warheit (cf. 11, 4: ἄλλον Ἰησοῦν), der messianischen persönlichkeit nach der anschauung des Paulus. Für diesen ist der Messias seinem wesen nach eine himmlische persönlichkeit, geist, der geist Gottes und damit das ebenbild Gottes. Als geist aber stralt er aus, wie Gott, eine δοξα. Dies sein wesen bildet seine himmlische, göttliche lichtherrlichkeit, deren lichtschein nicht von dem äußeren, sarkischen, aber von dem inneren, pneumatischen auge im gläubigen erfasst wird, der dadurch, wie einst Paulus, die himmlische und göttliche herrlichkeit Christi erkennt (cf. 4, 6) und an sie glaubt. Den vom satan geblendeten geistessinnen der ungläubigen ist durch diese blendung das organ genommen, den geisteslichtschein der lichtherrlichkeit Christi aufzufassen. Ihnen bleibt deshalb verhüllt, dass der Messias ein himmlisches geistwesen und ebenbild Gottes ist, und damit bleibt ihnen das evangelium vom Christus, das evangelium Pauli ein verhülltes. Dieser vorwurf des Paulus aber

trifft das bewusstsein, welches nur mit den äußeren sinnen, nur mit dem auge des fleisches schaut und erfasst, weil der innere sinn geblendet ist. Diesem nur sinnlichen bewusstsein ist nur die sinnliche erscheinung Christi, der Χριστος το κατὰ σαρκά (röm. 9, 5), nur Jesus, der jude, der weibesson offenbar, der pneumatische Christus verhüllt. Und weil es Christum nur insoweit erfasst, als er in seiner sinnlichen erscheinung dem sinnlichen bewusstsein sich darbietet, so klagt es den Paulus an, dass er in seinem evangelium vom Christus sich selber verkünde, nicht aber Gottes offenbarung vom Christus im alten testamente (4, 5). Paulus beruft sich dagegen grade auf eine offenbarende tätigkeit Gottes an ihn, die dem geiste in ihm den geistigen Christus erschlossen habe. Denn der Gott, entgegnet er, der da sprach: aus finsternis strale licht auf! der war es, der da aufstralte in meinem herzen — durch einstral des geistes in mein herz — zur lichtmachung der erkenntnis des lichtglanzes Gottes auf dem antlitze Christi, d. h. um zur lichtmachenden erkenntnis in mir zu machen, dass die lichtherrlichkeit Gottes selbst, der austral des geisteswesens Gottes und also die höchste δόξα des himmels (1 kor. 15, 40. 41), auf dem antlitze Christi als abstral ruhe und dieser ein ebenbild Gottes sei (2 kor. 4, 6).

Paulus lässt uns aber nicht in ungewissheit weder wer die gewesen sind, denen sein εὐαγγέλιον της δόξης του Χριστου ein verhülltes war, noch wie diese, denen der φωτισμος της γνωσεως της δόξης του θεου ἐν προσωπῳ Χριστου fehlte, die person des Messias und ihr wesen angeschaut haben. Er belehrt uns darüber in dem abschnitte 5, 11—21.

Paulus spricht den Korinthern aus, dass die vorhergegangene ausführung über das wesen seiner apostolischen diakonie (3, 1—4, 6) und seiner apostolischen persönlichkeit (4, 7—5, 10) nicht den zweck gehabt habe, sich selbst ihnen wieder ins licht zu stellen, sondern ihnen einen grund des rums zu seinen gunsten denen gegenüber zu geben, welche sich dessen rümen, was zum äußeren, sinnlichen scheine der persönlichkeit, nicht dessen, was zum innern geistigen wesen derselben gehört. Dies sind dieselben judaisten, von denen Paulus 11, 18 spricht, die vielen, welche sich rümen in bezug auf ihr fleisch als Hebräer, als Israeliten, als Abrahamssame. Denn sei es, fährt er fort, dass wir von sinnen wurden — wie jene gegner rufen bei unserm bewusstsein

über unsere apostolische diakonie eines neuen bundes des geistes und seiner höheren herrlichkeit, als die des alten buchstabenbundes des Moses vom Sinai (3, 1—4, 6), und bei unserem bewusstsein über unsere apostolische persönlichkeit, nach welchem grade in unserer schwäche die macht Gottes sich offenbart 4, 7—5, 10 — sei es also, dass wir von sinnen wurden, so geschieht es für Gott, (der uns so hoch begnadet hat) sei es, dass wir bei sinnen sind, so geschieht es für euch, (die ihr gerechtigkeit und leben aus unserem evangelium gewinnt). Denn des äußeren scheines seiner apostelpersönlichkeit, wie jene gegner, kann er sich nicht rümen. Es schränkt ihn ein die liebstat Christi, indem er dies urteilt als das wesen dieser liebstat, dass, wenn einer für gesammte starb, also die gesammten starben, und dass er für gesammte starb, damit die lebenden nicht mehr sich selber leben, sondern dem für sie gestorbenen und auferstandenen. Wie nun Christus in seinem sterben seine *σάφ* abgetan hat, alles was zu seiner äußeren sinnlichen erscheinung als eines weibessonnes (gal. 4, 4) und zu seinem schein gehörte: so ist auch in dem (ideellen) sterben der gesammten ihre *σάφ* abgetan, alles, was zum äußeren erscheinen und schein des menschen gehört (gal. 2, 19. 20). So ergibt sich denn, dass Paulus von jetzt an, von dem momente an, wo die liebstat Christi in dem tode für die gesammten und mit diesem tode der tod der gesammten sich verwirklicht hat, um niemand mehr weiß in rücksicht dessen, was fleisch ist, was zu seiner äußeren, mit dem gestorbenen Christus gestorbenen erscheinung gehört und in dieser weise inhalt des wissens wird. Diese form und dieses gesetz seines, des christlichen wissens, das seinen inhalt nicht mehr aus dem fleisch, aus der äußeren sinnlichen erscheinung, sondern nur aus dem geist, aus dem inneren geistigen wesen entnimmt, dehnt Paulus auch auf Christum, auf die messiaspersönlichkeit aus. Denn hätte für Christus das sarkische noch bedeutung, so hätte es überhaupt und principiell noch bedeutung. Daher heißt es: wenn wir, Paulus, auch (vor dem kreuzestode) in rücksicht dessen, was fleisch ist, erkannt gehabt haben Christum, wenn unser erkennen und wissen um Christum zum inhalte das hatte, was Christus als *σάφ* in seinem kreuzestode abgetan hat, Jesum, den weibesson (gal. 4, 4), den juden (röm. 9, 5), den unter dem gesetz stehenden (gal. 4, 4), den Davidsson (röm. 1, 3): so kennen

wir ihn jetzt (nach dem kreuzestode) nicht mehr in rücksicht dessen, was fleisch ist. Das wissen des gläubigen hat nach dem kreuzestode des Messias nur das zum inhalte, was Christus nach der vernichtung der *σαρξ* im kreuzestode ist, geist und ein geisteswesen, in welchem alles ausgetilgt ist, was dem fleisch angehört (gal. 3, 27. 28). Und daraus zieht Paulus die folgerung: wer in Christo ist, in dem Messias, der in seinem kreuzestode alles sarkische abgetan hat, der ist eine neue schöpfung, ein geistiges bewusstsein mit neuem geistigem inhalte. Das alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden. Auch hier handelt es sich wieder um ein *ἐγνωκεναι Χριστον*, um eine *γνωσις Χριστου*, wie 2, 16. 4, 6, und wir haben in dem *Χριστον κατὰ σάρκα γινώσκειν* hier den gegensatz zu jener *γνωσις*, von welcher 4, 6 die rede ist. Denn es gibt in wirklichkeit ein *Χριστον γινώσκειν κατὰ πνεῦμα* und ein *Χριστον γινώσκειν κατὰ σάρκα*. Das erstere ist da, wo dem geiste im gläubigen das evangelium der lichtherrlichkeit Christi stralt und der geist erschaut, dass die lichtherrlichkeit Gottes ruhe auf dem antlitze Christi, dem himmlischen geisteswesen, dem ebenbilde und damit dem eigenen sone Gottes; ist also da, wo die messianische tat Christi nun erkannt wird als die liebestat dieser himmlischen persönlichkeit, die, zum weibesson geworden (gal. 4, 4) und im fleisch auf erden erscheinend, im stellvertretenden tode dieses fleisches zur sünde gemacht ist für die gesammten, damit die gesammten in ihm eine gottesgerechtigkeit würden. Das *Χριστον γινώσκειν κατὰ σάρκα* aber ist da, wo das bewusstsein des erkennenden, weil die inneren geistessinne geblendet sind, mit den äußeren sinnen gebunden ist an den *Χριστος το κατὰ σάρκα* (röm. 9, 5), an den Messias, soweit er fleisch und sinnliches äußeres sein ist, wie er als der aus dem jüdischen volke entsprossene jude Jesus erscheint, als der son Gottes, der geworden ist aus dem samen Davids in rücksicht dessen, was fleisch ist; ist also da, wo die messianische tat Christi erkannt wird als die erfüllung der messianischen erwartungen des jüdischen volkes. So hat Paulus ihn auch einst erkannt, vor dem kreuzestode des Messias und als er selber noch jude war. Damals war der inhalt seines wissens um den Messias auch das, was Christus als *σαρξ* ist. Aber jetzt nach dem kreuzestode Christi und nachdem Gott aufleuchtete in dem innern des Paulus, um licht zu machen in ihm die erkenntnis der lichtherrlich-

keit Gottes auf dem antlitze Christi — jetzt kennt er ihn nicht mehr so. Und jene erkenntnis des Messias, die ihren inhalt aus dem zieht, was Christus *κατα σαρκα* ist, gehört mit zu dem alten, was mit dem kreuzestode Christi vergangen, zu dem alten, was neu geworden. Wer nun in Christo und also in seinem wissen und erkennen Christi eine neuschöpfung ist, der weiß mit Paulus, dass Gott war in Christo ein die sündige welt sich selber versönender, indem er den, der sünde nicht kennen gelernt hatte, für uns zur sünde machte, damit wir würden eine gottesgerechtigkeit in ihm (5, 18—21).

Diese ausführung ist gegen diejenigen gerichtet, welche sich dessen rümen, was äußere erscheinung, nicht was inneres herz des menschen ist (5, 12). Dies sind dieselben, welche rücksichtlich ihres fleisches sich rümen, dass sie Hebräer, Israeliten, Abrahamiden seien (11, 18. 22). Es sind die judaistischen gegner des Paulus, die Christusleute. Sie rümen sich aber ihrer äußeren erscheinung, nicht ihres innern wesens, weil ihnen die folgerungen fehlen, welche Paulus für sich aus der liebestat des kreuzestodes des Messias zieht; weil ihnen noch die aufgabe der *σαρξ* fehlt in der hingabe an den gekreuzigten und auferstandenen; weil der inhalt ihres bewusstseins noch aus dem *κατα σαρκα γινωσκειν Χριστον* hervorgeht; weil sie noch nicht eine neuschöpfung in Christo sind und das alte für sie noch nicht neu geworden ist; weil das wort der versönung der welt mit Gott in Christo ihnen verhüllt ist — weil sie nicht die *γνωσις του Χριστου* haben.

Wir haben hier wieder dieselben judaisten vor uns, welche aus der fremde nach Korinth mit dem zweitanderen evangelium kamen und darin einen anderen Jesus und einen zweitanderen geist brachten, jene *Χριστου όντες*, welche als *διακονοι* und *αποστολοι Χριστου* in Korinth auftraten. Und wir sehen nun, was der *άλλος Ιησους* und das *έτερον πνευμα* für einen inhalt haben. Für Paulus ist mit dem kreuzestode Christi nach Gottes willen die *σαρξ* Christi getötet und dem tode verfallen, daher kein inhalt mehr seiner erkenntnis und seines messiasbewusstseins. Diese *σαρξ* Christi ist aber der *Χριστος το κατα σαρκα* (röm. 9, 5), Jesus, der aus Israel entstammte weibesson, der jude, der aus dem samen Davids in rücksicht dessen, was fleisch ist, gewordene, an den sich die sarkischen, national-religiösen erwartungen auf

verwirklichung des Davidischen reichsideals im jüdischen bewusstsein knüpfen. Dieser ganze inhalt des jüdischen messiasbewusstseins ist mit dem gottgewollten kreuzestode dieses Jesus in den tod begraben. Denn dieser Ἰησους ist für Paulus nur die vorübergehende fleischliche erscheinungsform des himmlischen Χριστος, das sündenfleischesabbild, in welchem Gott den Χριστος nur für den zweck zur sünde machte, damit er den tod für die sünde der menschheit sterbe und die menschheit durch diesen tod gottesgerechtigkeit und leben empfangen (röm. 8, 3. 2 kor. 5, 21).

Diesem Ἰησους des paulinischen bewusstseins und evangeliums steht nun im evangelium und bewusstsein der judaistischen apostel ein ἄλλος Ἰησους gegenüber, dessen wesen aus einem Χριστον κατα σαρκα γινωσκειν hervorgeht. Für das evangelium der judaistischen apostel ist daher das wesenhafte der Χριστος το κατα σαρκα, der mensch Jesus, der jude, der Davidsson und damit die erfüllung des Davidischen reichsideals, die erfüllung und vollendung des judentums. Der kreuzestod dieses Jesus, soweit das σκανδαλον desselben vom judaistischen bewusstsein noch festgehalten wird\*), ist nicht eine aufhebung des judentums, sondern nur ein freilich tatsächlicher, aber an sich bedeutungsloser durchgang zur vollendung des judentums (cf. das δωρεαν ἀπεθάνεν gal. 2, 21). Daher ist auch im evangelium der judaisten mit dem judentume das gesetz Mosis erhalten und mit dem gesetz ein πνευμα ἕτερον, der knechtesgeist des gesetzes, statt des πνευμα υἱοθεσίας ein πνευμα δουλείας παλιν εἰς φόβον (röm. 8, 15).

Daher weiß dieses judaistische evangelium auch nichts von einem *neuen bunde* im kreuzestode Christi im gegensatze zu einem alten bunde der gesetzesoffenbarung des Moses am Sinai, von einem neuen bunde des geistes, dem größere göttliche herrlichkeit verliehen, im gegensatze zu einem alten bunde des buchstabens, dessen göttliche herrlichkeit vor der des geistesbundes verblasst. Denn bis auf den heutigen tag liegt bei der vorlesung des alten bundes eine decke auf dem mit blindheit geschlagenen

---

\*) Denn das judaistische bewusstsein (cf. etwa 1 kor. 1, 21—25) wird sich auch hier vom ursprünglich judenchristlichen (1 kor. 15, 3) dadurch unterschieden haben, dass es den kreuzestod des Messias aus dem religiösen bewusstsein, so weit es möglich war, beseitigte, um den folgerungen des Paulus nicht verfallen zu müssen.

inneren geistesauge der judaisten (2 kor. 3, 14. cf. c. 4, 4), und es wird ihm nicht enthüllt, dass der alte bund in Christo aufgehoben wird (röm. 10, 4). Das judaistische evangelium kennt nur den einen bund Gottes am Sinai (cf. mat. 26, 28). Die verkündigung des Paulus von einem neuen bunde des geistes ist dem judaistischen bewusstsein nur ein ausdruck der truglist des Paulus und seiner verfälschung des wortes Gottes, ein beweis, dass sein evangelium ein verhülltes ist, eine verkündigung seiner selbst (2 kor. 3, 4—4, 6).

Aus dieser darstellung aber erläutert sich in besonderer klarheit, in welchem sinne die judaistischen Χριστου ὄντες das Χριστου εἶναι dem Paulus absprechen konnten und mussten. War der gegensatz der beiden evangelienformen ein so tiefgreifender, dass die anschauung der einen vom wesen der person und des werkes des Messias die der andern ausschloss, so konnten diejenigen, welche als Χριστου ὄντες, als ἀποστολοι und διακονοι Χριστου sich wussten, dem Paulus nicht zugestehen, dass er ein apostel, ein diener, ein zugehöriger Christi sei, sie mussten ihm mit der behauptung, dass er sich selber und seinen irrwan verkünde, das Χριστου εἶναι absprechen.

Auf grund dieses immer schärfer herausgetretenen bildes der Christusleute wird sich endlich auch über die empfehlungsbriefe entscheiden lassen, mit denen dieselben in Korinth sich eingeführt hatten. Denn jene *gewissen leute* (cf. 10, 12. gal. 1, 7), wie Paulus seine gegner bezeichnet, welche der empfehlungsbriefe an die Korinther bedurften, um von diesen anerkannt zu werden, können keine anderen gewesen sein, als die Χριστου ὄντες (10, 7), als die, welche aus der fremde kommend in Korinth das andere evangelium verkündeten (11, 4). Und mittelbar lässt sich nun der inhalt jener empfehlungsbriefe und lassen sich die aussteller derselben aus dem bilde der empfohlenen erschließen. Halten wir fest, dass diese empfohlenen an sich den Korinthern unbekannt waren, da sie ja eben empfohlen werden mussten, dass sie also aus der fremde kamen und in Korinth doch noch nicht lange gewirkt hatten, so muss die persönlichkeit dieser leute, wie sie in der Korinthischen gemeinde sich darstellte und anerkannt wurde, doch wesentlich auch durch die empfehlungsbriefe für die Korinther festgestellt sein. Nun traten aber die empfohlenen als apostel und diener Christi auf, die den Korinthern mit dem

andern das ware evangelium, mit dem andern den waren Jesus, mit dem andern den waren geist überbrachten, und die Korinther ertrugen dies evangelium trefflich, weil sie in diesen aposteln Christi wirklich übersehrapostel anerkannten, männer, welche in viel höherem grade die beglaubigung und das recht hätten apostel zu sein, als Paulus. Woher diese anerkennung von männern, welche der gemeinde ursprünglich fremde waren von seiten der gemeinde, diese anerkennung einem Paulus gegenüber, als, wenn nicht allein, so doch wesentlich auf grund der empfehlungsbriefe, mit denen jene männer sich einfürten. Ein zeugnis also für die berechtigung der stellung, welche jene männer in Korinth in anspruch nehmen wollten, namentlich dem Paulus gegenüber, und für die warheit des evangeliums, welches sie namentlich dem Paulus gegenüber verkündeten, muss der inhalt jener empfehlungsbriefe gewesen sein. Woher aber die anerkennung jener empfehlungsbriefe von seiten der Korinther, als durch das gewicht der empfehlenden? Nun waren die empfohlenen judaistische judenchristen. Wer anders können also die empfehlenden gewesen sein, als judaistische judenchristen von anerkanntem gewichte. Und welche anderen judaisten konnten zur zeit der Korintherbriefe bei heidnischen gemeinden judaisten als apostel und diener des Messias legitimiren, so dass die autorität eines Paulus, des stifters der gemeinde, dagegen zurücktrat, als die muttergemeinde in Jerusalem, in welcher damals nach dem auftritte in Antiochien unter der führung des Jakobus das judaistisch gewordene judenchristentum, wenn nicht die alleinexistenz, so doch die alleinherrschaft gewonnen hatte (cf. p. 24 ff.). Und wenn aus den worten des Paulus, aus dem ἐξ ὑμῶν 2 kor. 3, 1, geschlossen werden müsste, dass ihm in den empfehlungsbriefen ein gemeindeschreiben vorschwebt; so wird doch die gemeinde von Jerusalem one diejenigen, die da *in ansehen standen*, ein empfehlungschreiben nicht erlassen haben, und es ist warscheinlich, dass wenigstens der, dessen ansehen damals das aller anderen übertrugte, dass wenigstens Jakobus bei diesem schreiben wird beteiligt gewesen sein. Mit der empfehlung also von seiten der in der urgemeinde damals zur herrschaft gelangten judaisten und von seiten des in der urgemeinde damals zur leitung gelangten judaisten Jakobus, traten nach allen andeutungen und ausföhrungen des Paulus jene judaistischen Christusleute in Korinth auf und

der inhalt der empfehlung war, dass die empfohlenen als apostel und diener des Messias das ware evangelium des Messias den brüdern in Korinth überbrächten.

So haben wir nach den andeutungen des zweiten Korintherbriefes das bild der Christusleute gezeichnet. Es fragt sich, ob die züge dieses bildes mit den im ersten briefe angedeuteten zusammenstimmen.

Nun ist eigentümlich, dass in dem ganzen ersten briefe eine unmittelbare beziehung auf eine Christuspartei in der Korinthischen gemeinde nur an der einen stelle sich findet, welche ihren namen, aber auch nur allein ihren namen mit dem der drei anderen parteien ausspricht (1 kor. 1, 12). Denn selbst an der einen stelle, wo Paulus noch der drei anderen parteien unter gleicher beziehung erwänt (3, 22), hat er die Christusleute von ihnen ausgeschlossen. Aber man kann aus dieser tatsache doch nur die folgerungen ziehen, dass die *zugehörigen Christi* in einem anderen sinne eine partei in der Korinthischen gemeinde bildeten, als die Pauliner, Apolliner, Petriner und dass Paulus eine bekämpfung dieser partei zur zeit des ersten Korintherbriefes noch für überflüssig hielt\*).

Die erste folgerung stimmt nun mit dem bilde der Christusleute, wie es vom zweiten briefe aus entworfen werden musste. Denn waren die Christusleute aus der fremde in die gemeinde eingekommene, waren sie ähnliche brüder, wie die *παραϊσαῖοι ψευδοᾱδελφοί*, welche in die heidnischen Paulusgemeinden der ersten missionsreise sich eingedrängt hatten (gal. 2, 4): so waren sie keine innerkorinthische spaltung, wie die drei andern, und Paulus konnte sie nicht bekämpfen, wie diese. Und tragen sie ihren namen wesentlich in dem sinne, dass sie im gegensatze zum Paulus apostel und diener Christi und verkündiger seines evangeliums zu sein behaupteten: so war ihr verhältnis zu Christo wenigstens in dieser beziehung ein anderes, als das der drei anderen parteien zu ihren hauptern und Paulus konnte sie in seiner be-

---

\*) Natürlich ist die ausführung, in welcher Paulus die parteiungen auf ihren letzten grund, auf das ärgernis am wort vom kreuze, zurückführt (1, 18—25) auch gegen die Christushörigen gerichtet. Und die bisherige darstellung hat bewiesen, dass der gegensatz dieser judaisten gegen den Paulus und sein evangelium schlechthin aus dem ärgernis an der paulinischen verkündigung vom gekreuzigten Messias hervorgegangen ist.

kämpfung der parteien nicht mit den andern gleichartig bestreiten.

Aber, so fragt man, wie konnte denn Paulus 1, 12 dieser Christusleute erwähnung thun, als wären sie innerhalb der gemeinde eine ganz wie die übrigen drei spaltungen vorhandene partei? Auch das erklärt sich. Denn einmal, als Paulus seinen brief schrieb, lebten die Christusleute als brüder innerhalb der Korinthischen gemeinde und bildeten eine von den übrigen drei parteigruppen unterschiedene spaltung des religiösen bewusstseins. Denn auch von der Kephaspartei, den freieren und bis jetzt noch für den Paulus gestimmteren judenchristen, unterscheiden sich diese jerusalemischen judaisten mit ihrem streng jüdischen gesetzesgeist und ihrer unversöhnlichen feindschaft gegen den Paulus. Wenn aber dieser 1, 12 die Christusleute als eine innerkorinthische spaltung anredet, so kann er dies, weil er doch auch an sie als augenblicklich in der Korinthischen gemeinde weilende den brief gerichtet hat. Denn die eigentümlichen worte 1, 2: *mit allen denen, die da anrufen den namen unseres herrn Jesu Christi an jeglichem orte, ihrem (herrn) sowol, als auch unserem*, beziehen sich auf die zur zeit in der Korinthischen gemeinde lebenden brüder aus der fremde und wesentlich gewiss auf jene aus Jerusalem gekommenen, die mit Paulus den namen desselben herrn anrufen, und doch unter dem rufe desselben namens den Paulus von diesem herrn ausschließen.

Noch mehr aber würde die berechtigung des Paulus, die Christushörigen den drei anderen parteien zur seite zu setzen, ins licht treten, wenn man der annahme Hilgenfelds zustimmen müsste, dass die Χριστου ὄντες, die ἀποστολοι und διακονοι Χριστου, zugleich μαθηται Ἰησοῦ und αὐτοπται τοῦ κυρίου gewesen seien. Unter dieser annahme hätten auch die Χριστου ὄντες zu anderem noch ein gleiches verhältnis zum Messias geltend gemacht, wie die übrigen parteien zum Paulus, Apollos, Kephas, dass der inhalt ihres evangeliums lehre des Messias sei. Und Paulus hätte dadurch volles recht gehabt, sie mit den übrigen spaltungen auf gleiche linie zu stellen. Wir werden aber unten sehen, dass dieser annahme Hilgenfeld's nicht wird auszuweichen sein.

Es bleibt nur die frage noch zu beantworten, weshalb Paulus grade diese ihm entschieden feindselige partei im ersten brieфе nicht bekämpfte, die doch ihre wirksamkeit gegen ihn in Korinth

schon begonnen und ihren einfluss auf die Korinther schon ausgeübt hatte. Denn, wenn auch dem scheine nach Paulus im ersten briefe über diese partei, wie über eine nicht vorhandene hinweggeht, so sehen wir doch die spuren ihrer nicht erfolglosen tätigkeit namentlich an einer erscheinung. Man hatte die kritik gegen den Paulus schon bis zu der frage fortgeführt, ob er apostel sei, oder nicht (1 kor. 4, 3. 9, 3. 1 ff.) und hatte diese kritische frage schon mit der tatsache in verbindung gebracht, dass er umsonst Gottes evangelium in Korinth verkündet habe (1 kor. 9, 4 ff. cf. 2 kor. 11, 7. 12, 11—13). Dies aber war folge dessen, dass die Christusleute vor der gemeinde in Korinth dem Paulus das apostelrecht abgesprochen hatten, und dass wenigstens etliche der Korinther, wenn auch dem Paulus den apostelnamen noch nicht aberkannt, so doch die Christusleute als übersehrapostel anerkannt hatten. Und zwar waren dies sicher diejenigen glieder der Korinthischen gemeinde, die sich aufblähten mit dem worte, dass Paulus nun nicht wieder nach Korinth kommen werde (4, 18), da die höheren apostel ihren einzug gehalten hätten.

Aber es greifen auch hier jene worte ein 1 kor. 16, 17. 18, deren entscheidende bedeutung für die richtige auffassung des ersten briefes schon oben hervorgehoben ist. Die drei überbringer des gemeindebriefes hatten das erregte gemüt des Paulus wider die gemeinde und der gemeinde wider den Paulus beruhigt und hatten gewiss, wie es die art solcher mittler ist, und wie der erfolg es zeigt, dem Paulus ihre einwirkung auf die gemeinde größer und die stimmung der gemeinde wider den Paulus günstiger dargestellt, als sie in der tat war. Nach dem ton, den Paulus im ersten briefe gegen die gemeinde anschlägt, lebte er auf grund des berichtes dieser vermittler der überzeugung, dass die macht seines geistes und seiner persönlichkeit über die gemeinde wieder feststehe. Und man darf annehmen, dass jene männer dem Paulus versichert hatten, namentlich auf den größeren, den heidnischen teil der gemeinde würden jene judaistischen Christusleute keinen einfluss gewinnen. Auch möchte es vielleicht nach der versicherung dieser mittler gegangen sein, wenn der ton des Paulus im ersten briefe nicht öl ins glimmende feuer gegossen hätte. In dieser vorstellung aber von seiner wiedergewonnenen herrschaft über die gemeinde konnte sich Paulus wol bewogen fühlen, eine unmittelbare bekämpfung jener judaisten zu unterlassen. Und

wie wir schon aus dem Galaterbriefe wissen, dass Paulus nur un-  
 ungern vor seinen heidengläubigen gemeinden den kampf mit den  
 judaisten um seine apostelbefugnis und apostelpersönlichkeit fürte,  
 so erfahren wir grade aus dem zweiten Korintherbriefe, wie nur  
 widerwillig gezwungen er zu einem solchen streite sich entschloss  
 (2 kor. 12, 11). Konnte er doch den tatsachen der wirklichkeit,  
 welche die judaisten gegen ihn geltend machten, nur tatsachen  
 seines bewusstseins entgegenstellen, welche misstrauisch gewordene  
 nicht überzeugten. Oder er musste auf die innere warheit seines  
 evangeliums und die gröÙe seiner erfolge zurückgehen, momente,  
 deren erstes von den gegnern als verfälschung des wortes Gottes  
 und als ergebnis truglistiger überredung ausgelegt wurde (2 kor.  
 4, 2), deren zweites ihn der in solcher lage doppelt peinlichen  
 und verhängnisvollen anklage eines ewig seinen eigenen rum  
 posaunenden menschen aussetzte. Und so erklärt es sich, dass  
 Paulus im ersten briefe die Christusleute trotz ihrer schon be-  
 gonnenen feindseligen wirksamkeit noch nicht, wie im zweiten,  
 direkt bekämpft.

Damit aber haben wir erkannt, dass der erste brief dem  
 bilde der Christusleute, welches der zweite brief zeichnet, nicht  
 widerstreitet, sondern entspricht. Und wir haben damit aus bei-  
 den briefen auf grund tatsächlich gegebener ausführungen der-  
 selben eine durchaus in sich zusammenstimmende anschauung  
 vom wesen der Christusleute gewonnen. In diesem ergebnisse  
 aber ist nichts rätselhaft, als nur — das ergebnis selbst.

Zwei fragen treten demselben entgegen. Wenn die του  
 Χριστου οντας als αποστολοι Χριστου aus Jerusalem mit empfehlungs-  
 briefen von Jerusalem in Korinth auftraten, wie haben wir uns  
 das verhältnis dieser αποστολοι Χριστου zu den zwölfen zu denken,  
 zumal wenn etwa die judaisten Jerusalems den apostelnamen  
 und das apostelrecht nur diesen zwölfen zugestanden? Und die  
 andere frage hängt hiermit zusammen. Paulus ist in diesem  
 augenblicke im begriff in allen seinen heidengemeinden eine  
 liebesgabe für die armen heiligen in Jerusalem zu sammeln, um  
 sie, wenn irgend möglich, persönlich der gemeinde Jerusalems  
 zu überbringen und von neuem einen frieden mit der gemeinde  
 und ihren leitern zu schließen (2 kor. 8. 9. 1 kor. 16, 1—4).  
 Wie ist es nun denkbar, dass Paulus in einem solchen augen-  
 blicke, in welchem er mit äußerster rücksicht jede verstimmung

der gemüther wider einander vermeiden sollte, zu einer bekämpfung der von Jerusalem aus empfohlenen, von Jerusalem her gekommenen apostel Christi sich hinreißen läßt, deren rücksichtslosigkeit eine zusammenstimmung der gemüther unmöglich machen musste?

Verf. hat schon früher gegen Beyschlag darauf aufmerksam gemacht, dass das dunkel über die Christusleute erst da beginnt, wo dieselben nach der darstellung des Paulus als judaistische, aus Jerusalem gekommene, von Jerusalem empfohlene apostel Christi sich enthüllt haben\*). Nur dass um dies dunkel zu klären, eine änderung oder umgehung des aus den Paulusbriefen gefundenen ergebnisses unmöglich ist. Denn die briefe des Paulus sind die einzig sichere quelle unserer vorstellungen auch über die verhältnisse der urgemeinde Jerusalems in dieser zeit. Außerhalb der briefe des Paulus haben wir nur spätere und nur bearbeitete quellen. Und unsere anschauungen von den zuständen der urgemeinde in Jerusalem müssen nach den sicher erkannten ergebnissen der ächten briefe des Paulus schlechthin sich formen. Es ist aber ein machtspruch der willkür in dem enggeschlossenen zusammenhange 2 kor. 11, 1—15 die ὑπερλιαν ἀποστολοι v. 5 von den ἀποστολοι Χριστου v. 13 scheiden und jene als die urapostel nach Jerusalem verweisen, diese als abgesandte irgend welcher judaisten in Korinth festhalten zu wollen. Und diese willkür ist überdies unnütz. Denn ganz abgesehen von der frage um die Christusleute würde es sich um eine erklärung handeln, wie judaistische gegner des Paulus in Korinth als ἀποστολοι Χριστου auftreten und anerkannt werden konnten. Denn es ist weiter unberechtigt diese ἀποστολοι Χριστου als lügner anzusehen, weil etwa Paulus sie 2 kor. 11, 13 ψευδαποστολοι nenne. Das auftreten dieser männer in Korinth beweist, dass sie von ihrer ἐξουσια του ἀποστολου überzeugt sind (2 kor. 10, 7ff. 11, 4. 5. 12. 13. 15. 20. 23ff.), wie sie als ἀποστολοι und διακονοι Χριστου müssen von Jerusalem aus empfohlen sein, da ihr auftreten ihrer empfehlung nicht kann widersprochen haben; das verhalten der Korinthischen gemeinde zeigt schon durch die benennung dieser männer als οἱ ὑπερλιαν ἀποστολοι und

---

\*) Holsten: Zur erklärung von 2 kor. 11, 4—6 in zeitschrift f. wiss. th. 1874, I, 1ff. p. 45 anm.

durch die unterwerfung unter die behandlung derselben, dass sie jene männer als apostel anerkennt (2 kor. 11, 20) und aufnimmt (1 kor. 9, 12); die bekämpfung des Paulus offenbart, dass er ihnen das apostelrecht zugesteht, dass er nur kein geringerer, sondern nur ein berechtigter apostel sein will, als sie sind (2 kor. 11, 5. 12, 11. 12. 10, 8). Und wenn er 11, 13 diese apostel lügenapostel nennt, so spricht er ihnen nicht das apostelrecht, sondern nur die würdigkeit dieses rechtes ab. Es ist endlich unmöglich, die durch empfehlungsbriefe in Korinth legitimirten apostel Christi anders woher zu verschreiben, als aus Jerusalem. Wer hätte apostel Christi zum kampf wider den apostel Paulus vor einer gemischten gemeinde als apostel Christi legitimiren können, als nur allein die gemeinde Jerusalems und ihre leiter?! Jede andere vermuthung ist träumerei, wenn man nicht etwa neben Jerusalem noch ein Jerusalem entdeckt.

Wenn aber aus den paulinischen briefen das ergebnis über diese Χριστου ὄντες als ἀποστολοι Χριστου aus Jerusalem feststeht: so waren vielleicht die verhältnisse in Jerusalem andere, als wir dieselben gewöhnlich, etwa nach der darstellung der Apostelgeschichte, anschauen?

Und da ist es zuerst eine täuschung, wenn man behauptet, apostel Christi aus Jerusalem hätten mit *dem andern evangelium* in streng judaistischem geiste dem Paulus in Korinth nicht entgegentreten können. Wir haben oben auf grund der darstellung des Galaterbriefes an der entwicklung des ursprünglichen judenchristentums nachgewiesen, dass um die zeit der Korintherbriefe das judaistisch gewordene judenchristentum unter führung des Jakobus in Jerusalem in der blüte seiner macht stand. Und wenn selbst ein Petrus dieser macht des judaismus bis zur heuchelei wich, was wunder kann es nehmen, wenn andere, welche den namen ἀποστολοι Χριστου führten, nach jenem auftritte in Antiochien von Jerusalem aus den geist des sieger gewordenen judaismus wider den Paulus vertraten? wenn sie ihn vom judaismus in Jerusalem empfohlen vertraten?

Aber wie konnten nun diese judaisten nicht nur als διακονοι Χριστου, sondern als ἀποστολοι Χριστου von Jerusalem aus und von judaistischen judenchristen empfohlen werden? Wir haben oben gesehen zu gal. 2, 6, dass die jerusalemische gemeinde für die δοξα ihrer säulen geltend machte: ὅποιοι ποτε ἦσαν, geltend

machte ihr besonderes verhältnis zu dem lebenden Jesus. Und es wird sich der annahme nicht entgehen lassen (cf. act. 1, 21. 22), dass in Jerusalem für die berechtigung zum apostolat, zur verkündigung des waren evangeliums Jesu grade diese vergangenheit gefordert wurde. Wenn namentlich das bewusstsein der apostelberechtigung im judenchristentume aus einem gegensatze zum Paulus sich gestaltete: so war eine notwendige forderung an diejenigen, welchen im sechsten decennium das apostelrecht von den judenchristen zugesprochen wurde, dass sie nicht nur ὑπηρεται του λογου (luk. 1, 2. 1 kor. 4, 1), augenblicklich waren, sondern auch αὐτοπται und μαθηται Ἰησοῦ gewesen waren. Für diese annahme Hilgenfeld's spricht zwar unmittelbar keine stelle in beiden briefen — wenn man nicht one recht 2 kor. 5, 16. 1 kor. 9, 1 hierher ziehen wollte. Aber um die empfehlung der Christusleute, dass sie ἀποστολοι Χριστου seien, von seiten der judaisten Jerusalems begreifen zu können, ist doch die annahme Hilgenfelds notwendig. Denn für das judenchristliche bewusstsein war erstes erfordernis des apostels, der von den worten und werken Jesu zeugnis geben sollte, dass er diese worte und werke in wirklichkeit selber gehört, selber geschaut habe (act. 1, 21. 22). Und auch der name: οἱ του Χριστου erklärt sich vollständig nur durch diese annahme. Aber dazu gesellt sich noch ein zug. Wenn Paulus mit beziehung auf seine gegner zum beweise seines apostolates in Korinth ausruft 1 kor. 9, 1: bin ich nicht apostel? habe ich nicht Jesum unsern herrn geschaut? —: so bezieht sich dieses schauen des herrn auf die visionen des auferstandenen (1 kor. 15, 5 ff.) Wir werden also in das bild der Christusleute in Korinth auch diesen zug mit aufnehmen müssen. Denn für das judenchristliche bewusstsein, wie für das des Paulus, war es unumgänglich notwendiges erfordernis des apostels, dass er für die wirklichkeit der auferstehung des gekreuzigten, für diesen einzigen beweis seiner messianität selbstzeuge gewesen sei (act. 1, 22. kor. 9, 1). Es müssen also diese Christusleute und apostel Christi in Korinth männer gewesen seien, wie Joseph Barsabbas und Matthias (act. 1, 23). Und wenn doch von den 500 brüdern, welchen der auferstandene auf einmal erschien, zur zeit der Korintherbriefe die mehrzal noch lebte; so ist kein recht, diesen zug den Christusleuten abzusprechen wenigstens nicht im sinne des Paulus, der

da weiß, dass der auferstandene *den aposteln allen* erschienen ist (1 kor. 15, 7).

So werden denn also endlich die, welche *οἱ τοῦ Χριστοῦ* auch im sinne von *ἀποστολοὶ Χριστοῦ* gegensätzlich zum apostel Paulus sich nannten, zu der zal-der zwölf gehört haben?!

Es scheint, als lasse sich dieser folgerung nicht mehr ausweichen. Und wurde von den judaisten in Jerusalem zur zeit der Korintherbriefe der name apostel nur den zwölfen gegeben, so muss aus der obigen darstellung und vom boden der paulusbriefe aus diese folgerung als letztes ergebnis gezogen werden.

Und sicherlich wäre es nicht der judaistische charakter dieser apostel Christi und die energische bestreitung des Paulus, welche von der anerkennung dieses ergebnisses zurückhalten könnte. Wo Jakobus diesen judaismus vertrat und Petrus ihm nachgab, da können unter den unbekannten dieser zwölf wol etliche gewesen sein, in denen das judaistisch gewordene judenchristentum keine *heuchelei* und die unterordnung unter Jakobus überzeugung war. Aber zunächst ist doch eins festzuhalten. Kein ausspruch der beiden briefe weist darauf hin, dass bei den *ἀποστολοὶ* und *διακονοὶ Χριστοῦ* in Korinth im hintergrunde der vorstellung des Paulus oder der Korinther ein geschlossener apostelkreis der zwölf vom herrn zu aposteln erwälten gestanden hätte. Auch die Christusleute selbst berufen sich nie auf ihre wal durch den Messias, sondern nur auf ihre tätigkeit für den Messias und sind nicht als glieder des geschlossenen apostelkreises der zwölf in Korinth aufgetreten. Und erst dies letztere ist das entscheidende. Denn ob etwa Paulus den apostelnamen über den kreis der zwölf ausgedehnt habe, ist gleichgültig. Da die *Χριστοῦ ὄντες* aus judenchristlichem gebiete als apostel aufgetreten und empfohlen sind, so gipfelt sich das rätsel dieser leute in der frage, ob das judaistische bewusstsein zur zeit der Korintherbriefe den apostelnamen auf den kreis der zwölf beschränkt habe, oder nicht. Eine entscheidung dieser frage auf grund von tatsachen ist allerdings kaum möglich. Aber zunächst ist doch merkwürdig, wie sehr auch da, wo Paulus auf judenchristlichem gebiete sich bewegt (z. b. gal. 2), die *δωδεκα* als ein geschlossener apostelkreis der zwölf so völlig zurücktreten, dass, wenn nicht 1 kor. 15, 5 das wort stünde, auf grund der briefe des Paulus man nie auf das dasein von zwölf aposteln Jesu würde gekommen sein. Paulus weiß um eine

mehrheit von aposteln vor ihm (gal. 1, 17), welche im gegensatze zum Petrus zu der bestimmten anzahl *der übrigen apostel* (1 kor. 9, 5), und etwa im gegensatze zu ihm selber zu der bestimmten anzahl *der vielen* werden (2 kor. 2, 17). Aber wenn er nun von οἱ δοκουντες und von δοκουντες στολοι εἶναι als von einer offenbar nicht augenblicklichen und zufälligen, sondern dauern- den und bestehenden anschauung der judenchristlichen gemeinde Jerusalems spricht, so sind darunter nicht, wie man erwarten sollte, die δωδεκα gemeint (gal. 2, 2. 9 cf. dagegen apoc. 21, 14); wenn er von trägern des apostolates der beschneidung spricht, so sind nicht, wie man erwarten müsste, die δωδεκα gemeint (gal. 2, 7 cf. c. mat. 10, 5ff.); wenn vielmehr Paulus zu *den übrigen aposteln* und dem Kephas noch die brüder des herrn gesellt, so haben diese doch nicht nur im bewusstsein des Paulus, sondern auch im bewusstsein der judenchristen, der Korinther, was er und Barnabas in diesem bewusstsein nicht haben, die ἐξουσια φαγειν και πειν και ἀδελφην γυναικα περιαγειν d. h. die ἐξουσια του ἀποστολου und das judenchristliche bewusstsein zur zeit der Korintherbriefe kann diesen brüdern des herrn zur aposteltätigkeit, die sie ausübten, und zum apostelrecht, das sie beanspruchten, den apostelnamen nicht verweigert haben \*). Auch 1 kor. 15, 5. 7 scheint dafür zu sprechen, dass dem Paulus aus judenchristlichem kreise andere und mehr als zwölf apostel überliefert waren — es müsste denn etwa sowol das: εἰτα τοις δωδεκα, als das: και μετα ταυτα τοις ἑνδεκα (1 kor. 15, 5) eine uralte glosse sein. Denn wenn auch Jakobus hier von der zal der οἱ ἀποστολοι παντες ausgeschlossen ist, und also in dieser beziehung keine erweiterung des apostelbegriffes mit den worten gegeben ist: so scheint doch der gegensatz zwischen dem ausdrücke: τοις δωδεκα und dem andern: τοις ἀποστολοις πασιν dafür zu sprechen, dass mit dem letzteren ausdrücke eine über den kreis der zwölf hinausgehende zal von aposteln auf judenchristlichem boden dem bewusstsein des Paulus vorschwebt. Und endlich könnte noch die angabe des Lukas von den 70 anderen jüngern, welche der herr als apostel zwar nicht benennt (luk. 6, 13), aber behandelt,

\*) Daraus folgt nicht, dass auch Jakobus, wie seine brüder, von den judenchristen als apostel anerkannt wurde. Denn Jakobus übte eben keine aposteltätigkeit, wie seine brüder.

wenigstens dafür sprechen, dass in der überlieferung des ersten jahrhunderts die erinnerung an die wirksamkeit anderer apostel der urgemeinde, als der zwölf, lebendig geblieben war (luk. 10, 1. 17). Denn dass diese *anderen, welche der herr aussendet*, one irgend welche anknüpfung in der überlieferung und im bewusstsein der gemeinden eine tendenzdichtung nur der phantasie des Lukas seien, ist schwer anzunehmen.

So gering diese spuren und so unsicher zum teil dieselben sind, dass auf dem gebiete des judenchristentums zur zeit des Paulus die zal der apostel nicht auf den kreis der δωδεκα μαθηται του κυριου beschränkt gewesen sei: so genügen sie doch\*), um die annahme nicht unmöglich zu machen, dass auch die αποστολοι Χριστου in Korinth außerhalb der δωδεκα und doch innerhalb eines judenchristlich anerkannten apostelkreises gestanden und von Jerusalemischen judenchristen d. h. von den in Jerusalem damals herrschenden judaisten als apostel Christi an die gemeinde Korinths empfohlen seien. Mit dieser annahme würde dann aber auch der letzte noch mögliche einwand gegen unser ergebnis beseitigt sein, dass wir uns die judaistischen αποστολοι Χριστου, welche in Korinth agitatorisch wider den Paulus auftreten, unmöglich anders, als der griechischen sprache fähig denken dürfen, und doch die zwölf nach dem gewöhnlichen bilde derselben in unserer vorstellung für ein wirksames auftreten in Korinth der griechischen rede nicht mächtig genug gewesen seien.

Aber wenn nun die Christusleute zwar nicht zu den zwölf, aber doch zu den in Jerusalem anerkannten und von den judaisten Jerusalems empfohlenen aposteln des Messias gehörten: wie ist es denkbar, dass Paulus bis zur unversöhnlichkeit leiden-

---

\*) Fest steht dem verfasser, dass Paulus die ἀδελφοι του κυριου 1 kor. 9, 5 als apostel der judenchristen gedacht hat. Paulus vergleicht sich mit diesen brüdern des herrn als apostel mit aposteln, vergleicht sein apostelrecht mit ihrem apostelrecht. Dazu spricht er aus, dass sie, in aposteltätigkeit begriffen, vom apostelrecht in wirklichkeit gebrauch machen, während er diesem gebrauche des gleichen rechtes entsagt. Aber er denkt sie offenbar auf judenchristlichem boden aposteltätigkeit und apostelrecht ausüben. So müssen die brüder des herrn also auf judenchristlichem boden und für die judenchristen apostel gewesen sein. Freilich müssen die judaisten bei ihnen als brüdern des herrn von der selbstzeugenschaft für den lebenden und auferstandenen Messias abgesehen haben.

schaftlich und rücksichtslos (2 kor. 11, 13—15) diese männer in dem augenblicke bekämpft, wo er versöhnung und frieden mit der gemeinde in Jerusalem dringend wünscht und sucht?

Doch fasse man zunächst ins auge, dass die geschichtliche wirklichkeit aufzeigt, was das ergebnis dieser rücksichtslosen bekämpfung sein musste: den unversöhnlichen hass der judaisten Jerusalems, jener *myriaden gläubiger in Jerusalem, welche alle eiferer für das gesetz waren* (act. 21, 20). Denn durch diese rücksichtslosigkeit des kampfes von seiten des Paulus wird doch hier in Korinth der tragische ausgang seines schicksals in Jerusalem vorbereitet und begründet. Die obige frage also, welche mit vollem rechte besonders Beyschlag unserem ergebnisse über die Christushörigen entgegen gehalten hat, wird also die form annehmen müssen: wie konnte Paulus es für möglich halten, dass er trotz einer so rücksichtslosen bestreitung der von den judaisten Jerusalems empfohlenen judaistischen messiasapostel dennoch in Jerusalem mit der urgemeinde auf grund einer liebesgabe seiner heidengemeinden einen ihm selber erwünschten frieden werde gewinnen können?

Nun muss man sich zunächst darüber klar werden, wie Paulus zu diesem rücksichtslosen vorgehen gegen die judaistischen messiasapostel gedrängt wurde. Und da ist es gewiss, dass Paulus, wenn er die göttliche warheit seines evangeliums und die göttliche bestimmung seiner sendung in Korinth, in Achaja, in Macedonien, in der welt aufrecht erhalten wollte, unter allen umständen diese messiasapostel des judaismus in Korinth niederkämpfen musste, die hier in Korinth wider ihn ein so übermächtiges ansehen gewonnen hatten. Paulus fürte den kampf um sein oder nichtsein. Nun hatten jene judaistischen messiasapostel nach der darstellung des zweiten briefes mit rücksichtslosem fanatismus ihn vor der gemeinde bekämpft. Sie hatten seine verkündigung als seinen irrwan, sein apostolat als seinen wansinn angeklagt; seine leidensvolle erscheinung, die folge tiefer seelischer kämpfe und ruheloser apostolischer anstrengung, als eine züchtigung des über den lügenapostel zornigen Gottes behauptet. Sie hatten den edelsten beweggrund hingebender selbstlosigkeit, in welcher Paulus den Korinthern umsonst Gottes evangelium verkündet hatte, in fanatischer verdrehung zu einem stillen selbstbekenntnisse umgedeutet, dass er nicht apostel Christi

sei, und hatten diese verdrehung wider den Paulus ausgebeutet. Ja, weil sie selber einer gleichen selbstlosigkeit nicht fähig waren, so hatte ihr hass in der gemeinde das widrige gerede unmittelbar oder mittelbar in umlauf gebracht, für jenen schein der selbstlosigkeit in der verkündigung werde der truglistige im stillen an der liebesgabe der heidengemeinden sich schadlos halten. Die ganze niedertracht, welche bei leidenschaftlichen parteikämpfen in gemeineren seelen aufgärt, hatte ihren schmutzigen giftschäum über die edelsten beweggründe des Paulus ausgespritzt. Paulus hätte nicht feueireifrigen temperamentes und gemütes sein müssen, wenn er nicht, in seinen tiefsten lebensinteressen, in seinem reinsten bewusstsein und seinen edelsten empfindungen bis zu brennendem schmerze verwundet, jede nur verständige rücksicht gegen diese fanatisirten apostel des judaismus vergessen hätte, die sich als apostel Christi gegen den Paulus vor den Korinthern aufblähten und doch nur das eine vor ihm voraus hatten, dass sie vor dem Herrn gegessen und getrunken hatten und auf ihren strassen von ihm gelehrt waren.

So erklärt sich jener rücksichtslose angriff wider die judaistischen messiasapostel aus dem wesen und der lage des Paulus vollkommen als eine jede verständige berechnung aufhebende geschichtliche notwendigkeit und ein jede verständige berechnung vergessender, leidenschaftlicher zornesausbruch eines in seinen reinsten lebensempfindungen verwundeten feurgemütes. Aber freilich unerklärt bleibt dabei immer noch, wie Paulus nach einem solchen ausbruche wider die gesandten Jerusalems mit den sendern in Jerusalem glauben mochte frieden schließen zu können.

Nun behauptet aber Paulus zu den Korinthern von dieser liebessammlung, auf deren anlass er mit der gemeinde in Jerusalem von neuem versöhnung und frieden suchen will, dass *der hülfedienst dieser (so reichlichen) spende nicht nur ausfüllend wirkt den mangel der heiligen, sondern auch ein mehr wirkt für Gott durch viele danksagungen (welche die heiligen in Jerusalem darbringen), die da durch vermittelung der bewär dieses (so großen) hülfedienstes Gott preisen über den gehorsam eures bekenntnisses zum evangelium vom Christus und über die redlichkeit der genossenschaft in bezug auf sie und auf alle, während auch sie durch gebet*

*für euch nach euch verlangen wegen der (ihre gedanken) übertreffenden gnade Gottes über euch* (2 kor. 9, 12—14). Paulus spricht damit den Korinthern in hohen worten aus, dass die gemeinde in Jerusalem die liebesgabe der paulinischen heidengemeinden nicht bloß als eine linderung ihrer äußeren not annehmen, sondern in derselben auch den anlass ergreifen werde, Gott für das treue bekenntnis der heidengläubigen und für ihre herzliche anteilnahme an der judengläubigen lebensgeschichte zu danken und ihrerseits dagegen im gebet für die heiden in herzlicher liebe nach ihnen verlangen tragen werde. Sind dies trügerische worte des Paulus, um die Korinther zu einer liebesgabe anzufeuern, von welcher er wusste, dass die Jerusalemische gemeinde sie verschmähen werde, von welcher er sich bewusst war, dass sie seinen eigennützigen zwecken dienen solle? Oder ist es die innere überzeugung des Paulus, dass die gemeinde in Jerusalem unter herzlichem verlangen der liebe nach den paulinischen heidengemeinden und unter gebeten für ihr heil die gabe dieser gemeinden empfangen werde? Nach dem charakter des Paulus ist nur die letztere annahme möglich. Dann aber musste Paulus überzeugt sein, dass die judaistischen messiasapostel in Korinth trotz ihrer empfehlungsbriefe aus Jerusalem nicht der alleinige und nicht der reine ausdruck der stimmung der gemeinde in Jerusalem seien, dann konnte er überzeugt sein, dass er durch seine persönliche gegenwart zu einem frieden mit der judenchristlichen gemeinde in Jerusalem werde gelangen können trotz der rücksichtslosen bekämpfung der judaistischen sendlinge aus Jerusalem.

Beirrt durch die ungeschichtliche darstellung der Apostelgeschichte tragen wir gar sehr ein bild von der Jerusalemischen gemeinde in uns, nach welchem die *menge der gläubig gewordenen in herz und sele eins* immer gewesen sei (act. 4, 32). Und die gegensätze der überzeugungen, welche auch nach der Apostelgeschichte in der urgemeinde hin und wieder auftauchen, gehen leicht für uns sofort wieder in der allgemeinen einstimmigkeit unter (act. 6. 10. 11, 1—18). Aber der brief an die Galater zeigt uns eine ganz andere lebensbewegung der Jerusalemischen gemeinde. Derselbe zeigt uns den kampf des judenchristlichen bewusstseins nicht nur gegen den Paulus, sondern mit sich selbst: zeigt uns, wie allmählich, hervorgerufen durch die verkündigung des Pau-

lus mit ihrer gemeindeschöpfung in neuen, gesetzlosen lebensformen, eine gesetzlich judaistische partei aus dem ursprünglichen judenchristlichen bewusstsein sich heraushebt und den kampf wider den Paulus, aber auch zugleich wider den Petrus und den freieren geist der urgemeinde aufnimmt; wie diese judaistische partei in der verhandlung von Jerusalem gal. 2, 1—10 nicht allein von der gemeinde, sondern auch von den säulen niedergehalten wird; wie erst durch die entscheidungsvolle tat des Petrus in Antiochien diese judaistische partei, nachdem Jakobus an ihre spitze getreten, in Jerusalem die herrschaft erringt; wie Jakobus dem Petrus entgegentritt und ihm die leitung der gemeinde entwindet. Derselbe brief zeigt uns damit freilich, wie die judaistische rückbildung des ursprünglich gesetzesfreieren judenchristentums in ein voll gesetzliches in Jerusalem die oberhand gewinnt; aber er offenbart uns auch einen widerstrom zweier bewusstseinsformen in der urgemeinde. Und wir haben kein recht zu der annahme, dass mit der obmacht des judaismus über das aus dem geiste Jesu hervorgegangene, von dem geiste Jesu genährte judenchristentum und mit dem siege des Jakobus über den Petrus das gegen das gesetz freiere und gegen den Paulus mildere judenchristentum aus den gliedern und dem bewusstsein der urgemeinde völlig geschwunden sei.

War aber die Jerusalemische gemeinde in sich unterschieden, so hatte Paulus das recht die judaistischen Christusapostel in Korinth nicht als den einzigen und den reinen ausdruck des geistes der Jerusalemischen gemeinde zu betrachten, wie er dies ja 2 kor. 9, 12—14 tatsächlich beweist. Und damit war die überzeugung und die hoffnung des Paulus, welche sein verlangen die liebesgabe seiner heidengemeinden persönlich nach Jerusalem zu überbringen verrät (1 kor. 16, 4), die überzeugung und hoffnung nämlich, wie er schon früher einmal durch persönliche gegenwart die judaistischen lügenbrüder in Jerusalem besiegt hatte (gal. 2) so auch jetzt wieder die judaistischen lügenapostel trotz seiner rücksichtslosen bekämpfung derselben und ihres rücksichtslosen hasses durch die kraft Gottes und die macht seiner persönlichkeit in Jerusalem niederwerfen zu können, durchaus berechtigt. Und welche selbstgewissheit über die macht des göttlichen geistes in seiner persönlichkeit den Paulus beseelte, zeigen grade die worte, mit denen er den entschei-

dungskampf wider die Christusleute in Korinth einleitet (2 kor. 10, 1—6). Dass aber Paulus in dieser hoffnung sich täuschte, dass er die augenblickliche macht des judaismus in der urgemeinde und den fanatismus der judaisten in Jerusalem unterschätzte, zeigt freilich die wirklichkeit und der tragische ausgang seiner reise nach Jerusalem. Aber diese täuschung über die wirklichkeit der verhältnisse in Jerusalem macht die überzeugung des Paulus nicht unmöglich, dass er trotz des unversöhnlichen bruches mit den judaistischen Christusaposteln aus Jerusalem, zu welchem die selbsterhaltung ihn zwang, in Jerusalem mit der gemeinde im ganzen und etwa einem theile ihrer säulen, mit dem Kephas, einen frieden werde schließen können, der ihm ruhe auf seinem heidnischen arbeitsfelde gewäre, wenn er unter anrufung des einstigen vertrages mit der urgemeinde und ihren säulen eine vertragsmäßige liebesgabe seiner heidengemeinden nach Jerusalem bringen, und so mit Jerusalem verhandeln werde.

Es ist also der einwand, wie unverständig Paulus für seine damaligen zwecke mit einer so rücksichtslosen und unheilbaren bekämpfung von Jerusalemischen, aus Jerusalem empfohlenen aposteln gehandelt hätte, nicht stichhaltig, wenn man die verhältnisse in Korinth und Jerusalem vom grunde der paulinischen briefe aus sich zur anschauung bringt. Und damit fällt jeder gegengrund gegen das ergebnis, welches wir oben über das wesen der Christuspartei in Korinth auf grund der paulinischen briefe, gefunden haben: dass dieselbe aus judaistischen, von Jerusalem gekommenen, durch Jerusalem empfohlenen, in Jerusalem anerkannten aposteln des Messias bestanden habe.

Dies ergebnis aber erklärt allein die beiden briefe. Denn der aufwand von gemüt, von kraft und leidenschaft, den Paulus in der bekämpfung dieser Christusleute in denselben entfaltet, wird allein durch die bedeutung dieser gegner begriffen, diese bedeutung aber allein dadurch, dass dieselben wirklich oren- und augenzeugen des Messias für seine worte und werke und wirklich aus der urgemeinde empfohlene apostel des Messias waren.

Uebrigens hatten die Christushörigen ihren zweck, gestützt auf ihre apostelvollmacht und ihre apostelempfehlung von Jerusalem, die Korinthische gemeinde zu zerreißen (2 kor. 10, 8. 13, 10),

noch nicht erreicht. Zwar traten selbst, wenn die gemeinde als solche zusammenkam, spaltungen in ihr schon zu tage; aber immer betätigte sich noch das bewusstsein der zusammengehörigkeit (1 kor. 11, 18. 20). Auch das möchte ein beweis sein, dass die Christusleute aus der fremde gekommene verhetzer der gemeinde waren, die wol in der paulinischen gemeinde leben, aber nicht zu einer paulinischen gemeinde gehören konnten.

β. Die übrigen formen des in sich gespaltenen bewusstseins.

Mit diesen parteiungen hatte das bewusstsein der gemeinde in den grundfragen sich geschieden, wie über die form (1 kor. 1, 18—4, 5) und den inhalt (2 kor. 11, 4) der paulinischen verkündigung, so über das apostelrecht und den apostelwert des Paulus. Aber auch in anderen fragen zeigte sich eine spaltung des religiösen bewusstseins.

Eine dieser spaltungen war aus der begründung der religiösen ethik durch die religiöse metaphysik hervorgegangen und aus den folgerungen, welche von der Korinthischen gemeinde aus dieser begründung gezogen waren. Paulus hatte in seiner verkündigung die notwendigkeit des kreuzestodes Christi auf die notwendigkeit der sünde, diese notwendigkeit der sünde auf den gegensatz von gottesgeist und fleisch zurückgeführt; hatte als forderung an das ethische leben der gläubigen die abtötung des fleisches (gal. 5, 24. röm. 8, 13) und das leben im geiste gestellt; hatte auf das leben im geiste die freiheit des sittlichen handelns der gläubigen von jedem äußeren gesetzte gegründet (gal. 5, 22. 23).

Aus dieser begründung des handelns der gläubigen durch ihr wesen, durch den dualistischen gegensatz von gottesgeist und fleisch in ihnen, hatten glieder der gemeinde die folgerung gezogen: *παντα μοι ἔξεστιν* (1 kor. 6, 5. 10, 23). Denn wie die ausführung zeigt, ist der sinn dieses in seiner unbedingtheit unmöglichen grundsatzes der, dass für den gläubigen, in welchem der dualistische gegensatz von geist und fleisch sich darstelle, das leben im fleische, im sinnlichen und in den sinnlichen trieben ethisch gleichgültig sei, da es als ein handeln des *ἔσω ἀνθρώπου* das sittliche wesen des geistesmenschen, den *ἔσω ἀνθρώπου*, nicht berüre. Daher der grundsatz: im gebiete des fleisches, der sinnlichen triebe ist dem gläubigen alles gestattet; er kann hier

tun und lassen nach seiner willkür\*). Angewendet war dieser grundsatz der freien willkür in Korinth auf den narungstrieb und den geschlechtstrieb; begründet war mit dem grundsatze wesentlich das essen des götzenopferfleisches mit der teilnahme an götzenopfermalzeiten und die außereheliche befriedigung des geschlechtstriebes in der unzucht.

Dagegen hatten aber andere glieder der gemeinde aus demselben metaphysischen grunde der ethik, aus dem dualismus von geist und fleisch, die entgegengesetzte folgerung gezogen, dass der sinnliche trieb als solcher böse und seine befriedigung sündig sei. Angewandt hatten sie diese folgerung auf die ehe und hatten durch dieselbe die forderung oder doch den höherwert der ehelosigkeit und der jungfräulichkeit begründet (1kor. 6, 12—11, 1).

Weniger eingreifend waren zwei andere fragen aufgetaucht. Das evangelium des Paulus von der freiheit in Christo hatte in den gläubig gewordenen sklaven die frage nach ihrem recht auf freiheit in der welt aufgeregt (1 kor. 7, 21. 22). Und aufgetaucht war wenigstens im zusammenhange mit der verkündigung des Paulus, dass in Christo weder beschneidung noch vorhaut etwas wirke, die frage nach der bedeutung der beschneidung oder der unbeschnittenheit für das bürgerrecht im volke Gottes. Gewissensängstliche heiden hatten sich doch gefragt, ob sie müssten sich beschneiden lassen, um sicher glieder des volkes Gottes zu werden; freigeistige juden hatten künstlich eine vorhaut sich anbilden lassen, um die gleichgültigkeit der beschneidung für die mitgliedschaft am volke Gottes tatsächlich darzustellen (1 kor. 7, 18. 19).

Von ernstem gewichte aber war der streit um die auferstehung der gläubigen. Ein teil der gemeinde, heidengläubige, hatten die auferstehung überhaupt geleugnet, weil die jüdische form derselben, die auferstehung des fleisches, ihnen undenkbar, ein anderer auferstehungsleib aber, als ein fleischlicher, ihnen unfassbar war (1 kor. 15).

#### b) Die unreinen formen des religiösen lebens.

Auch das religiöse leben der gemeinde bewegte sich in unabgeklärter gärung und entsprach nicht dem bilde einer ge-

---

\*) Wir sehen hier die ersten regungen einer spätern gnosis mit dem grundsatz: *δει καταχρησασθαι τη σαρκι.*

meinde Gottes. Zunächst hatte der neue lebensgeist, der gottesgeist im herzen der gläubigen, die erscheinung des zungenredens auch in Korinth hervorgerufen. Die Korinther hatten aber grade in diesem zungenreden das einzige oder doch wesentliche erkenntniszeichen eines wirklichen ergriffenseins des menschlichen ich vom geiste Gottes aufgestellt (14, 22. 25), und die geistbesessenen zungenredner schauten auf die nicht zungenredenden mitglieder der gemeinde als auf des geistes bare mit geistlichem hochmute herab (1 kor. 12). Deshalb war das zungenreden eine überhäufte und zum teil wol mit unlauterer künstlichkeit geübte erscheinung des gemeindelebens geworden (1 kor. 14). Denn in den versammlungen scheinen alle mitglieder des zungenredens sich beflissen zu haben und zwar so, dass mehrere zu gleicher zeit dasselbe übten, die gemeinde aber das bild einer versammlung von rasenden darbot (1 kor. 14, 23. 27).

Und der neue geist der christlichen freiheit, den Paulus durch seine verkündigung weckte, hatte auch die frauen getrieben, gleichheit mit den männern in anspruch zu nehmen (gal. 3, 28), in den versammlungen, wie der mann, zu reden (14. 34), und, wie der mann, in den versammlungen unverschleierte hauptes zu erscheinen (11, 2—15).

Auch die feier des herrnmales war ihres wesens verlustig gegangen. Nicht ein gemeinsames mal feierte man, um von dem geiste einer leibes- und blutesgenossenschaft Christi sich beseelt zu fühlen. Jeder, wie er grade kam, aß für sich die eigenen, von hause mitgebrachten speisen, als ob es auch beim herrnmale, wie bei einem gemeinen male, um stillung des eigenen hungers sich handle, und an der kärglichkeit oder tüppigkeit des eigenen males trat der unterschied von arm und reich zu tage (1 kor. 11, 17 ff.).

Und auch der geist der liebe und der friedfertigkeit fehlte den gliedern der gemeinde. Dies offenbarte sich in unfreundlichem lichte an gegenseitiger schädigung der brüder, an einem rechten um materielle lebensgüter, an einem recht suchen vor heidnischen richtern, statt dass die brüder dem schiedsrichterspruche eines bruders und dem geiste der liebe in diesem schiedsrichterspruche sich unterworfen hätten (1 kor. 6, 1—11).

Vor allem aber war es der zur lebensgewonheit gewordene trieb der Hellenen zur unzucht, der in der welthandelsstadt, wo

dem dienste der Venus vulgiva seit alters her gehuldigt wurde, mit dem sittlichen ernste des jüdischen und christlichen geistes hart zusammenstieß. Ja es wurde diese unzüchtige liederlichkeit mit dem grundsatz: alles ist mir gestattet (6, 12) — aus der religiösen metaphysik des Paulus gerechtfertigt. Unter solchen lebensanschauungen war aber besonders ein selbst für heiden unerhörter fall von unzucht eingetreten und geduldet, dass in der gemeinde Gottes das eheweib des vaters des sones eheweib geworden war (5, 1—13).

#### 4. Das verhältnis zwischen dem Paulus und der gemeinde um die zeit des ersten briefes.

Bei diesen erscheinungen im leben der gemeinde, die eine gemeinde Gottes sein sollte, war eine schwere verstimmung des Paulus über diese gemeinde eingetreten (16, 18).

Das parteitreiben mit der höherstellung des einen lehrers gegen den andern und der aufgeblasenheit des einen schülers wider den andern; die rechtshändelsucht auf grund gegenseitiger rechtsschädigung der brüder untereinander mit der sucht recht zu nehmen vor heidnischen richtern; der geist einer falschen freiheit, der lieblos das gewissen schwacher brüder verletzte unter dem scheine es zu stärken und der selbst die unzucht des fleisches theoretisch rechtfertigte; die leugnung der auferstehung, des grundes alles christenglaubens und aller christenhoffnung; die verkehrung der heiligen kultusformen; die unausrottbare liederlichkeit selbst und ihr ausbruch in einer sogar für heiden greulichen blutschande — alle diese erscheinungen mussten den Paulus zu heiliger betrübnis und heiligem zorne tief erregen. Und dazu verletzte ihn persönlich der geist der aufsätzigkeit one alle scheu vor dem gründer und vater der gemeinde (4, 19), zumal da dieser geist durch eine kritik der apostelvollmacht und der apostelpersönlichkeit des Paulus sich rechtfertigte und, wenn nicht zur leugnung seines apostelrechtes, doch zur geringschätzung seines apostelwertes fortschritt, zugleich aber auch in einzelnen gliedern der gemeinde den hetzereien der aus der fremde gekommenen (2 kor. 11, 4. 1 kor. 1, 2) judaistischen Christusleute bereitwillig (2 kor. 11, 4) or und gemüt öffnete (1 kor. 9, 2—3).

Aber freilich auch die gemeinde schon zur zeit des ersten

briefes, wenigstens ein größerer teil derselben, war verstimmt gegen den apostel (1 kor. 16, 18). Die heilige harte, mit welcher Paulus ernster und ernster gegen das liederliche fleisch der Korinther aufgetreten war (1 kor. 5, 9), hatte viele in der süßen gewonheit des daseins unlieb gestört. Und nun hatten die Korinther des apostels schwäche und die torheit seiner predigt an der weisheit und dem redestrom des Apollos messen lernen, hatten von den Christusleuten sogar erfahren, dass ihr apostel Christi kein apostel Jesu, ihr evangelium vom Christus nicht das evangelium Jesu sei. Man meinte die eigene gemeinde von einem minderen apostel gegründet und fand sich in rückstand gegen die übrigen gemeinden, die von den rechten aposteln geschaffen seien (2 kor. 12, 11—13. 1 kor. 1, 7). Die hellenische eitelkeit fühlte sich verletzt und rächte sich durch geringerschätzung des Paulus (1 kor. 16, 12), durch abwendung vom apostel (1 kor. 9, 1—3).

##### 5. Der mangel einer festen lebensform der gemeinde.

Alle diese trübungen im leben der gemeinde selbst und in ihrem verhältnisse zum Paulus hatten zwar ihren geistigen grund in dem widerspruche des hellenischen und jüdischen geistes gegen den geist des evangeliums vom kreuze Christi und seines verkünders, ihren tatsächlichen grund aber in dem mangel einer festen form für die bewegung des gemeindelebens, vor allem in dem mangel eines leitenden willens und einer ordnenden macht in abwesenheit des Paulus. Unter diesem mangel fand die subjectivität und individualität der einzelnen überwuchernd ihren ungebundenen spielraum.

Die frage nach der organisation der heidenchristlichen gemeinden des Paulus und grade der Korinthischen gemeinde ist durch die untersuchungen von Heinrici in ein neues licht gerückt\*). Dieser hat die ansicht durchzuführen versucht, dass die paulinischen gemeinden auf Hellenischem boden in den formen der religiösen genossenschaften der Griechen sich gestaltet haben.

\*) Heinrici: die christengemeinde Korinths und die religiösen genossenschaften der Griechen, ztschrft. f. wiss. th. 1876, p. 465 ff. Derselbe: Zur geschichte der anfänge paulinischer gemeinden. Ebendort 1877 p. 89 ff. Derselbe: Erklärung der Korintherbriefe, I, p. 20—29.

Sicher wird man ihm in dem negativen ergebnisse beipflichten, dass die Korinthische gemeindevorfassung nach den formen der Jüdischen synagoge nicht gebildet sei. Auch lässt sich ferner von vorne herein erwarten, dass die Hellenischen glieder und nicht-glieder der gemeinde auch die messiasgläubige gemeinde vielfach unter die anschauung einer kultusgenossenschaft ihrer tage gebracht haben, und dass der Römische stat, sobald er rechtliche stellung zur messiasgemeinde nahm, dieselbe wie einen kultusverein behandelte. Aber die untersuchung Heinricis hat ihre spitze in der frage, ob wir *ein recht haben anzunehmen: der apostel, der den Juden ein jude, den Hellenen ein hellene werden wollte und konnte, habe ernst gemacht mit diesem wort, indem er jene bequemen und weiten formen, in denen die fremden religionen in Hellas gediehen, seinen zwecken dienstbar machte. Von einer verwandtschaft oder gleichheit anderer art kann nicht die rede sein. Es handelt sich einzig um übereinstimmende züge des gemeindelebens und um analoge bestimmungen der vorfassung. In beiden beziehungen stehen wir nicht an, die frage zu bejahen* (cf. l. l. 1876 pag. 502).

Heinrici scheint also zu behaupten, dass Paulus (doch mit bewusstsein?) die bequemen formen des gemeindelebens und der vorfassung der Hellenischen kultusgenossenschaften verwendet habe, um das leben der Korinthischen gemeinde darin zu gestalten. Hierin wird man nicht beistimmen können. Und Heinrici scheint die tatsächlichen verhältnisse, wie sie in den Korintherbriefen gegeben sind, weder richtig aufgefasst noch richtig beurteilt zu haben.

Die tatsachen, aus denen uns die form des Korinthischen gemeindelebens entgentritt, sind freilich durch beide briefe sparsam zerstreut. Aber sie reichen doch hin, um die eigentümliche anschauung des Paulus von der lebensform und lebensbewegung einer paulinischen gemeinde erkennen zu lassen.

Die grundanschauung des Paulus für eine gemeinde Christi ist die einer ἐκκλησία του θεου. Diese grundanschauung ist dieselbe für eine christliche gemeinde auf jüdischem (gal. 1, 13) und auf hellenischem gebiete. Und es ist doch bemerkenswert, dass diese bezeichnung einer christlichen gemeinde nur in paulinischen und paulinisirenden briefen sich findet: gal. 1, 13; 1 kor. 1, 2; 10, 32. 11, 16. 22. 15, 9; 2 kor. 1, 1. — 1 th. 2, 14; 2 th. 1, 4;

1 tim. 3, 5. 15. Wir müssen in derselben also den ausdruck einer eigentümlich paulinischen anschauung anerkennen.

Eine gottesgemeinde aber ist die gemeinde der gläubigen, weil Gott, eine transcendente macht, durch seine *κλησις* vermittelt des apostels sie gegründet. 1, 9. 7, 20. 17. 24. Durch diese berufung hat Gott die gemeinde sich heraus erwählt aus dem *κοσμος* 1, 27. Gott hat dieselbe geheiligt in Jesu Christo und sie besteht aus berufenen heiligen (1, 2). Und zwar hat Gott die gemeinde berufen zu einer genossenschaftlichen gemeinschaft mit seinem sone Jesu Christo, unserm Herrn (1, 9); sie ist eine genossenschaft Jesu Christi, in welcher alle unter einander als brüder zur einheit verbunden sind durch den gemeinsamen antheil an dem einen leibe und blute Jesu Christi, des einen für alle gestorbenen (1 kor. 10, 16). Die gemeinde gottes ist damit eine aus der sichtbar sinnlichen, sündigen welt herausgehobene, in dieser welt und doch außerhalb dieser welt (5, 13) bestehende heilige genossenschaft von brüdern.

Für die gemeinde Gottes ist daher der wille Gottes die macht über ihre lebensformen (12, 28. 7, 15—17. 20—24). Gott hat die glieder der gemeinde zu einer genossenschaft Jesu Christi berufen: so sollen keine spaltungen sein (1, 10). Gott hat sie one ansehn der person berufen: so sollen die armen nicht beschämt werden (11, 22. 12, 24. 13). Gott hat den sklaven berufen: so soll der sklave sklave bleiben (7, 21). Gott hat zum frieden berufen: so soll in der ehe der gläubige vom ungläubigen sich scheiden, wenn dieser die scheidung will (7, 15). Gott hat in der weltordnung das weib dem manne untergeordnet: so soll das weib das zeichen der unterordnung tragen (11, 2. 15); so soll das weib in der gemeinde nicht reden (14, 34. 35).

Und die gemeinde Gottes soll in ihren lebensformen das wesen Gottes zur darstellung bringen, soll, was sie tut, zur verherrlichung Gottes tun (10, 31. 32). Wie Gott heilig ist: so ist die gemeinde Gottes geheiligt und heilig (1, 2. (5, 7). 6, 11. 1); so soll sie mit unheiligen keinen lebensverkehr haben, die unheiligen ausstoßen (5, 9—13). Gott ist ein Gott des friedens: so soll in der gemeinde friede sein (7, 20). Gott ist ein Gott der ordnung: so soll in der gemeinde ordnung herrschen (14, 33. 40).

Und wie an den willen Gottes, so ist die gemeinde an die transcendenten bestimmungen des Herrn gebunden. Der Herr

hat das verbot der ehesecheidung gegeben: so soll die ehe der gläubigen nicht geschieden werden (7, 10. 12). Wie der Herr das herrnmal gefeiert hat, so soll die gemeinde es feiern (11, 23 sqq.). Was als wille des Herrn vom geiste erkannt wird, soll geschehen (14, 37).

Wie aber Gott und wie der Herr im wesen und willen nur Einer und ein Einiger ist: so sollen in allen gemeinden dieselben lebensformen bestehen. Denn die gemeinden Gottes sind Eine gemeinde. Keine einzelne hat das autonome recht, ihre lebensformen sich zu bestimmen. Denn nicht von einer gemeinde ist das wort Gottes ausgegangen, nicht zu einer gemeinde ist es gelangt (14, 36). Der apostel lehrt daher überall in allen gemeinden ein und dasselbe, überliefert ein und dasselbe (4, 17. 7, 17. 11, 16. 2).

So ist die gemeinde Gottes in ihren lebensformen durch göttlichen willen, durch eine transcendente und ideelle macht bestimmt. Die in der wirklichkeit bestimmende macht aber ist der apostel. Und er hat diese macht nicht allein aus dem pietätsverhältnisse, in welchem zu ihm als dem vater der gemeinde seine kinder stehen (4, 14. 15. 16), welche über seine wege in Christo zu belehren und belehren zu lassen, welche zu ermanen, ja zu strafen er das recht hat (4, 14. 17. 21). Er hat die ἐξουσία του ἀποστόλου von Gott, der ihn zum apostel berufen, vom Herrn, der ihm apostelvollmacht gegeben hat (1 kor. 1, 1. 2 kor. 13, 10). Mit dieser machtvollkommenheit ausgerüstet ist der apostel der ordnende wille für die gemeinde. Er ist der διατάσσων (11, 34. 16, 1. 7, 17. 5, 11). Er gibt die παραδοσεις, welche die gemeinde zu halten hat (11, 2). Er fordert deshalb gehorsam von der gemeinde (2 kor. 10, 6. 2, 9). Die gemeinde aber befragt ihn, damit er die formen ihres lebens bestimme (7, 1 ff. 8, 1 ff. 12, 1 ff. 16, 1 ff.). Der apostel ist natürlich in seinen bestimmungen selber gebunden an die transcendenten mächte, an welche die gemeinde endgültig gebunden ist, an willen und wesen Gottes, an das gebot des Herrn. Wo daher der wille Gottes nicht gewiss, das gebot des Herrn nicht bestimmt ist, da gibt er der gemeinde Gottes keine ἐπιταγή, sondern eine γνώμη (7, 25. 12. 40. 2 kor. 8, 10. 8). Aber er gibt seine γνώμη in dem bewusstsein, dass das πνεῦμα θεοῦ in ihm wone (7, 40), dass Christus in ihm rede (2 kor. 13, 3. 1 kor. 5), dass das πνεῦμα erkenne, was des herrn sei (14, 37). Wo also kein un-

mittelbarer wille Gottes, des Herrn vorliegt, ist das πνευμα für die gemeinde die letzte entscheidende macht. Und da nun auch die gemeinde und im grunde jedes glied desselben träger des πνευμα ist, so wendet sich Paulus in zweifelhafter entscheidung an die pneumatischen der gemeinde, damit auch sie erkennen, dass, was er sage, des herrn sei und nicht seine willkür (14, 37). Denn er weiß sich nicht als herrn über den glauben der gemeinde 2 kor. 1, 24. Weil aber in der anschauung des Paulus das πνευμα, auch wo es im herzen der gläubigen wont, doch immer eine transcendente wesenheit ist, so wird dadurch die gemeinde Gottes in ihrer entscheidung immer an eine transcendente macht gebunden. Nur dass grade dadurch die gemeinde Gottes frei von jeder menschlichen, endlichen macht und willkür ist.

Die gemeinde Gottes bildet nun in der vielheit ihrer glieder eine einheit, ihrer teile ein ganzes. Aber auch hier ist es die transcendente kraft des gottesgeistes, welche die vielheit der gläubigen in der gemeinde Gottes zu einer organischen einheit gestaltet. Denn in Einem geiste sind alle zu Einem leibe getauft, und der geist, sich in sich unterscheidend, stellt die fülle seiner kräfte in der gemeinde dadurch dar, dass er den besondern gliedern eine besondere offenbarung seiner kraft zuteilt (1 kor. 12). Die gemeinde Gottes ist deshalb ein organismus des geistes Gottes. Nur als träger des gottesgeistes kommt daher innerhalb der gemeinde Gottes jedes glied in betracht und dem zu folge sind in der gemeinde alle natürlichen unterschiede aufgehoben zwischen juden und heiden, sklaven und freien (12, 13), armen und reichen (11, 22)\*). Da aber der geist und Christus eins sind, so kann die gemeinde in ihrer gliederung auch als eine organische form, ein leib Christi vorgestellt werden, in welchem der einzelne glied des ganzen ist. Auch dadurch ist jeder unterschied der einzelnen aufgehoben, da jeder nur glied und jedes glied so notwendig ist, als alle andern.

Die gleiche anschauung des wesens der gemeinde erzeugt

---

\*) In consequenz dieser anschauung ist auch der unterschied von mann und weib in der Gottesgemeinde aufgehoben. Und in Galatien hat Paulus diese consequenz gezogen, gal. 3, 28. Auch die weiber in Korinth haben aus dem principe des Paulus für sich diese consequenz verwirklicht (11, 3—16. 14, 34). Paulus aber umgeht im ersten brieft diese consequenz wol wegen der erscheinungen 11, 2 ff., 14, 34 ff.

sich dem Paulus auch an dem herrnmale. In ihm haben die vielen eine gleiche genossenschaftliche anteilnahme an dem blute Christi, an dem leibe Christi. Weil die gesammten glieder der gemeinde an dem Einen gebrochenen brode teil haben, so sind die vielen Ein leib, eine gegliederte einheit. Die gemeinde ist eine bluts- und leibesgenossenschaft Christi. Und in dieser ist jeder des andern gleichberechtigter genosse. Die gemeinde ist eine geistige genossenschaft von brüdern und bestätigt dies im heiligen bruderkusse.

In dieser schlechthinnigen gleichstellung und gleichberechtigung der mitglieder der gemeinde Gottes untereinander und zueinander liegt es principiell begründet, dass der Korinthischen gemeinde jede feste gliederung fehlt, wo es sich um die darstellung des allgemeinen willens zur verwirklichung bestimmter lebenszwecke der gemeinde handelt. Selbst ein aus freier wahl der gemeinde hervorgegangener vorstand der gemeinde zur herbeiführung oder ausführung eines gemeindewillens mangelt. Sein vorhandensein ist schlechterdings ausgeschlossen durch die manung des Paulus 16, 15. 16, die gemeinde solle derartigen persönlichkeiten, wie dem Stephanas und seiner familie, die sich selber in den dienst der gemeinde gegeben habe, und jedem, der mit ihnen wirke und für die gemeinde sich mühe, in freiwilligem gehorsam sich unterordnen. Es fehlte also schlechthin jedes organ des allgemeinen willens in der gemeinde. Nur der apostel Paulus selbst beanspruchte und fand zum teil die anerkennung, eine leitende und ordnende macht und vertreter des allgemeinen willens in der gemeinde zu sein\*). Wo daher ein gemeinde-

\*) Wenn Hilgenfeld in der anzeige des Korintherbriefes von Heinrici (zeitschrift f. wiss. th. 1880, 3, 365) zu der frage sich versteigt: *Sollten unter diesen übereinstimmenden überlieferungen die urchristlichen gemeindeämter der presbyter (oder ἐπισκοποι, welchen namen auch die heidnischen genossenschaften bieten) und der diakonen gefehlt haben?* — so ist es angesichts des tatsächlichen lebenszustandes der Korinthischen gemeinde und namentlich angesichts der worte 1 kor. 16, 15. 16 schlechterdings unmöglich, für die ἐπισκοποι και διακονοι des Philipperbriefes ein zeugnis, wenn auch ein schweigendes, aus den Korintherbriefen zu gewinnen. Die stelle des ἐπισκοπος in einer paulinischen gemeinde hat eben der lebende Paulus inne. Wir sehen aber grade aus den Korintherbriefen, wie seit dem tode des Paulus das lebensbedürfnis nach einer leitenden und ordnenden macht mit notwendigkeit den προστατης und ἐπισκοπος in paulinischen gemeinden hervorrief. Hilgenfelds berufung auf röm. 16, 1. 2 reicht nicht weiter als 1 kor. 16, 15, da προστατης nicht amtsname.

wille zur ausführung eines bestimmten gemeindezweckes hervorgerufen werden sollte, da trat die gemeinde als solche in allgemeiner, ungegliederter versammlung auf. Daher fordert Paulus, dass die gemeinde den blutschänder richten solle, und nur weil die gemeinde es bisher nicht getan, soll in versammelter gemeinde und durch sie sein urteilspruch verkündet werden (cap. 5). Und wir erfahren auch, wie ein solches gemeindegerecht zu stande kam; naturgemäss entschied das stimmenmehr der gesamtgemeinde das urteil (2 kor. 2, 6). Ebenso fordert Paulus, dass, wer von einem bruder in seinem rechte geschädigt sei, wenn überhaupt, so von der gemeinde der heiligen, etwa von einem durch die streitenden gewählten oder durch die gemeinde bestellten schiedsrichter aus den heiligen recht nehme (1 kor. 6). Ebenso setzt Paulus voraus, dass von der gemeinde diejenigen gewält werden, welche die liebesgabe der gemeinde nach Jerusalem überbringen sollen 16, 3. 2 kor. 8, 19.

Daher fehlt wieder jedes anzeichen, dass für die gemeinsamen lebensinteressen der gemeinde eine diese gemeinsamkeit darstellende einrichtung vorhanden war. Für die sammlung der liebesgabe bestimmt Paulus, dass allwöchentlich jeder seinen gewinn bei sich selber aufsammeln solle (16, 2). Er will offenbar bei seiner ankunft von jedem einzelnen das gesammelte in empfang nehmen. Es fehlte also eine allgemeine kasse, in welche die einzelnen ihre gabe niederlegen konnten; es fehlte damit ein verwalter solcher kasse. Und es ist bemerkenswert, dass auch in den paulinischen gemeinden Galatiens dasselbe verhältnis bestand (16, 1). Selbst das herrnmal wird nicht aus einer allgemeinen kasse bestritten. Jeder einzelne bringt in die versammlung sein eigenes mal und verzehrt daher sein eigenes mal. Das konnte nur eintreten, wenn eine allgemeine kasse fehlte.

So haben wir denn tatsächlich in Korinth eine eigentümliche gestaltung der gemeinde. In ihren allgemeinen lebensformen ist die gemeinde schlechthin an einen willen außer ihr gebunden, gebunden an den willen Gottes, das gebot des Herrn, die bestimmung des geistes. Und keine gemeinde hat das recht eigene lebensformen zu wollen, zu schaffen. In ihren besonderen lebenszwecken ist sie schlechthin frei, frei von jedem festen, leitenden

und ordnenden willen in ihr im unterschiede von der gesamtgemeinde. Denn auch der apostel, der gründer der gemeinde, nimmt die befugnis ordnender bestimmung nur in anspruch, insofern er als träger des *geistes* den freien gehorsam der überzeugung, als vater der gemeinde den freien gehorsam der pietät zu fordern berechtigt ist. Und so verbindet sich auch im leben der paulinischen gemeinde, wie im sittlichen leben des pauluschristen, die höchste gebundenheit mit der höchsten freiheit. Beides folgt aber daraus, dass Paulus die gemeinde der gläubigen als eine gemeinde Gottes anschaut, der seinen geist den gläubigen gespendet hat, und — dass Paulus auch hier, wie im sittlichen leben des einzelnen, das unbedingte vertrauen hat zur wirksamkeit des *geistes*, dessen gegenwart in jedem gläubigen er principiell setzt und in wirklichkeit doch nur postulirt. Daher erfährt Paulus denn auch, dass die wirklichkeit des lebens dem postulate nicht immer entspricht und diese erfahrung erzeugt dann etwa das gefühl, dass in seiner abwesenheit auch außer ihm eine wirkliche vertretung des *geistes* in wirklichen persönlichkeiten vorhanden sein müsse, denen die gemeinde sich unterordne, wenn auch in freiem gehorsam (16, 16).

Aus dieser darstellung des tatsächlichen lebens der Korinthischen gemeinde zur zeit der briefe des Paulus an dieselbe ergibt sich nun, wie weit Heinrici zu der behauptung berechtigt ist, dass *der apostel jene bequemen und weiten formen, in denen die fremden religionen in Hellas gediehen, seinen zwecken dienstbar gemacht* (s. o.). Was von vorne herein zu erwarten war, dass Paulus die lebensformen einer kultusgenossenschaft der dämonen (1 kor. 10, 20) nicht werde benutzt haben für die lebensordnungen einer gemeinde Gottes, das bestätigt das wirkliche leben der Korinthischen gemeinde. Von allen berührungen der formen des christlichen gemeindelebens mit denen der hellenischen kultvereine bleibt tatsächlich nur, dass die blutsgenossenschaft Christi, wie die genossenschaft einer heidnischen gottheit, sich an einem und demselben orte zur ausübung des kultus versammelte. Denn alle übrigen berührungen, soweit sie tatsächlich in der Korinthischen gemeinde sich finden: die gleichberechtigung aller gläubigen, Hellenen und Juden, freien und sklaven, männer und frauen; die gerichtbarkeit der gemeinde über ihre glieder; die entscheidungsmacht der vollgemeinde; der freie dienst einzelner zur förderung der lebensinteressen der gemeinde — alle diese

berührungen folgen für die gottesgemeinde des Paulus aus ihm eigentümlichen principien.

Vielleicht hat auch Heinrici schon diese überzeugung gewonnen. Denn, soweit verfasser sieht, hat derselbe in seiner erklärung des ersten Korintherbriefes die entscheidende behauptung nicht wiederholt, dass Paulus die formen der hellenischen kultvereine seinen zwecken dienstbar gemacht habe. Er hebt hier vielmehr mit recht hervor, dass *alle innere verwandtschaft zwischen der gemeinde Gottes in Korinth und den heidnischen kultverbänden trotz der zahlreichen (?) äußeren berührungspunkte von der hand gewiesen werden müsse* (l. l. 23). Und auch das ist richtig, was er (ztschrft. f. wiss. th. 1876, 507) ausspricht: *dass alle die übelstände, welche Paulus im ersten brieфе bespricht, uns in das innere leben einer religiösen genossenschaft führen, die noch nicht mit voller sicherheit die formen, in denen sie sich normal entwickeln kann, gefunden hat*. Nur müssten die worte: mit voller sicherheit — hier fehlen.

Denn diese formlosigkeit des gemeindelebens, dass aus dem grunde der gesamtgemeinde leitende und ordnende gewalten als vertreter und verwirklicher der allgemeinen lebensinteressen und des allgemeinen willens noch nicht herausgehoben sind, erklärt, aber erklärt auch natürlich bei der abwesenheit des Paulus die trüben erscheinungen des gemeindelebens, die Paulus bekämpfen muss. Ueberall zeigt sich das überwuchern des einzelwillens: in dem parteitreiben mit der geringschätzung des Paulus (1 kor. 1, 10—4, 20); in der freien unordnung des gottesdienstes (14, 23—33); in der verkehrung des herrenmales (11, 20); in der mangelnden form für die sammlung der liebesgabe (16, 1. 2); in dem auftreten der frauen ohne schleier als rednerinnen, prophetinnen und zungensprecherinnen (11, 2ff. 14, 34ff.); in der duldung des blutschänders (5, 1ff.); in dem ungehinderten geschehen lassen, als die apostel der judaisten aus Jerusalem kommen, um die gemeinde wider den Paulus zu verhetzen.

So war es denn im letzten grunde wirklich das vertrauen des Paulus auf den *geist* und die unfähigkeit der Korinther diese freiheit des geistes zu ertragen, aus welcher all das unreine leben in der Korinthischen gemeinde und die tiefe erregung und verstimmung des Paulus gegen die gemeinde, der gemeinde gegen den Paulus hervorgegangen war, wie sie die gemüter zur zeit

der Korintherbriefe beherrschte. Es bedurfte der ganzen anstrengung aller reinen und gesunden lebenskräfte um gesundes und reines leben in die gemeinde zurückzuführen.

## 6. Die sendung des Timotheus von seiten des Paulus und der brief an den Paulus von seiten der gemeinde.

Und von den beiden beteiligten seiten traten nun gleichzeitig diese reinen kräfte in tätigkeit, um eine läuterung des gemeindelebens in Korinth herbeizuführen. Paulus sandte von Ephesus aus den Timotheus, um der gemeinde *die wege des apostels in Christo in erinnerung zu bringen* (4, 17); in Korinth aber stillten drei männer von geltung, Stephanas, Fortunatus, Achaikus den *geist* der erregung wider den Paulus und bewogen die gemeinde zu einem schreiben, um vom Paulus die entscheidung über eine reihe in der gemeinde streitiger lebensfragen zu erbitten, dadurch aber die apostelautorität des Paulus über die gemeinde anzuerkennen.

Der apostel trug sich um diese zeit mit der absicht, selber wieder nach Korinth zu gehen, und die gemeinde, welche sich zu erhalten für seine verkündigung in Achaja und für seine mission gegen westen eine notwendigkeit war, selber wieder fest mit sich zu verbinden. Aber er wurde in Asien festgehalten, wie er den Korinthern behauptet, in Ephesus, wo eine große tür der wirksamkeit sich ihm aufgetan, aber auch eine menge von widersachern sich ihm entgegengestellt hatte (16, 8). Er sandte deshalb den Timotheus mit andern brüdern (16, 12) sich voraus mit dem ausgesprochenen auftrage, die von den wegen einer gemeinde Gottes abgeirrte gemeinde an diese wege im namen des apostels wieder zu manen (4, 17). Und zwar hatte er den Timotheus auf dem landwege über Macedonien und die dortigen gemeinden nach Korinth gesandt. Denn er setzt voraus, dass unser erste brief, die antwort auf das nach der abreise des Timotheus eingetroffene gemeindeschreiben (4, 17), noch vor der ankunft des Timotheus nach Korinth gelangen werde (16, 10. 11). Es ist nun mit sicherheit nicht zu entscheiden, in welchem zeitpunkte innerhalb der entwicklung der verhältnisse diese absendung des Timotheus geschah. Waren die

hörigen der Chloe (1, 11) in wirklichkeit unterschieden von den drei überbringern des gemeindeschreibens (16, 17): so ist die annahme natürlich, dass Paulus auf die kunde hin, welche er von den hörigen der Chloë über die Korinthische gemeinde empfangen hatte, den Timotheus nach Korinth entsandte. Dann hatte Paulus schon vor dieser entsendung kenntnis auch von der neuen parteiung in der gemeinde, die mit der ankunft der Christusleute sich gebildet hatte, und dann war der unausgesprochene zweck der sendung des Timotheus gewiss auch der, über das treiben und den erfolg der Christusleute in Korinth dem Paulus nachricht zurückzubringen. Denn von der absendung der überbringer des gemeindebriefes an ihn wusste er damals noch nicht. Daraus würde sich um so mehr erklären, dass Paulus die rückkehr des Timotheus zu ihm nach Ephesus mit einer gewissen spannung erwartete. Uebrigens wusste Paulus, wenigstens nachdem er den brief der gemeinde empfangen und die überbringer desselben gesprochen hatte, dass die sendung des Timotheus für diesen schwierig und der erfolg zweifelhaft sei; er wusste, dass in der gemeinde widerstrebende kräfte lebendig waren. Aber durch die worte 16, 10. 11 klingt doch die erwartung, dass die gemeinde den Timotheus nicht schnöde behandeln werde, wenn er selber sie mane, denselben in frieden zu entsenden, damit er zu ihm komme.

Und es hatten auch in der gemeinde augenblicklich die reinen geister und dem Paulus hingegebenen gemüther die oberhand gewonnen. Der tätigkeit des Stephanas, der mit seiner familie durch die verkündigung des Paulus der erstbekehrte Achajas geworden war und mit seinem hause den lebensinteressen der jungen gemeinde sich ganz gewidmet hatte (16, 15), und weiter der tätigkeit des Fortunatus und des Achaikus war es gelungen, den geist der geringschätzung (4, 7. 8. 3. 5) und der widerspenstigkeit gegen den Paulus (4, 18) zu stillen (16, 8) und die gemeinde zu bewegen, in einem schreiben an den Paulus für eine reihe streitiger fragen, welche das gemeindeleben tief bewegten und die gemeindeglieder spalteten, die entscheidung des apostels anzurufen. Man darf aus 16, 15 wol schließen, dass jene drei männer sich freiwillig dazu erbotten hatten, dies gemeindeschreiben dem apostel nach Ephesus zu überbringen und dass die gemeinde dies anerbieten angenommen hatte.

Diese drei männer waren dadurch die vermittler zwischen dem Paulus und der gemeinde geworden. Und wie es ihnen gelungen war die erregung der gemeinde wider den Paulus zu lindern, so hatten sie auch den unmut des Paulus wider die gemeinde besänftigt 16, 18. Aber sowol das antwortschreiben des Paulus, als der gang der ereignisse legen die vermutung nahe, dass jene männer nach art der vermittler dem Paulus die lage der dinge in Korinth günstiger und freundlicher geschildert hatten, als sie in wirklichkeit bestand. Namentlich werden sie dem Paulus eingeredet haben, dass jene judaistischen eindringlinge auf den geist der gemeinde, der heidengläubigen, keinen irgendwie nennenswerten erfolg gewinnen würden, dass vielmehr das gemüt der gemeinde in ihrem entscheidenden teile ihm wieder ganz hingegeben sei. Nur so erklärt es sich, dass Paulus in seiner antwort den ton anschlägt, als ob er der gemeinde vollkommen sicher sei, dass er sogar die seit langem angeschwellene und zurückgehaltene verstimmung unterweilen in taten und worten der härte ausbrechen lässt, die von einer ergebenen gemeinde in schweigender pietät hingenommen werden mochten, in einer widerspenstigen gemeinde oel in das immer noch glimmende feuer der erregung gossen (3, 1—3. 4, 3. 18—20. 4, 21. 5, 1—8. 6, 1—11. 1. 5. 11. 10, 7—12. 22. 11, 17—22. 14, 20. 36. 37. 38. 15, 2. 12. 33. 34. 36. 16, 17). Denn die gemeinde, und was in ihr des apostels gegner und laurer auf jede blöße war, die er sich gab, hatte die härte dieses tons wol gefühlt (2 kor. 10, 9). So sehr Paulus sich zu der ankunft jener vermittler mit dem schreiben der gemeinde und an ihrer vermittlung zuerst gefreut hatte (16, 17) — man darf vermuten, dass er später diese vermittlung ebenso sehr wird beklagt haben. Denn sie wiegte ihn in eine sicherheit, bei welcher er der verständigen klugheit in der behandlung einer so gärenden und so reizbaren gemeinde zum teil vergaß.

## 7. Die antwort des Paulus auf das schreiben der Korinthischen gemeinde.

Der anruf der entscheidung des apostels über eine reihe von streitfragen im bewusstsein und leben der gemeinde von seiten

dieser war nun die veranlassung zu dem sendschreiben an die Korinther, welches als das erste uns erhalten ist.

Aber Paulus beschränkt seine antwort nicht auf die anfragen der gemeinde. Er erweitert seine antwort zu einer offenen aussprache über alles, was er von den leuten der Chloë und den abgesandten der gemeinde über die inneren zustände derselben erfahren hat und was er nun wider die gemeinde im gemüte trägt.

Hieraus erklärt sich gedankeninhalt und gedankengang und ton des briefes.

Voransteht der eingangsgruß, der sich nicht allein an die gemeinde von Korinth selbst, sondern auch an alle aus der fremde gekommenen, in der gemeinde weilenden gläubigen richtet, 1, 1—3. Nach der gewonheit des Paulus (cf. p. 61) ist dieser gruß durch beziehungsvolle gedanken erweitert. Im ersten gliede des grüßes betont Paulus der gemeinde, dass er ein durch Gottes willen berufener, nicht ein selbstgemachter (2 kor. 4, 5) apostel Christi Jesu sei. Im zweiten gliede betont er für die zerspaltene gemeinde, dass sie eine gemeinde Gottes sei und alle gemeinsam in ihr aus von Gott geheiligten in Jesu Christo und aus von Gott berufenen heiligen bestehe; für die fremden gläubigen aber betont er, dass es ein und derselbe herr sei, dessen namen sie, dessen namen er anrufe (2 kor. 11, 4. 10, 7).

Hierauf folgt die einleitung mit der aufstellung des nächsten themas, 1, 4—17. Auch hier wie in den andern briefen, spricht in der einleitung die allgemeine stimmung des gemütes sich aus, welche den Paulus der gemeinde gegenüber bewegt. Die einleitung umfasst daher zwei glieder: einen dank zu Gott 1, 4—9, eine manung an die Korinther 1, 10—16. An diese schließt sich ein übergang auf die ausführung des nächsten themas, 1, 17. Der dank ist gegen Gott ausgesprochen über die gnade und über die intellektuellen gaben, durch welche derselbe die Korinther begnadigt und das zeugnis des Paulus von Christo in der gemeinde bestätigt hat. Und daran knüpft sich die hoffnung, dass Gott auch ethisch die gemeinde festigen werde auf den tag des herrn, zu dessen genossenschaft er sie berufen. Daran knüpft sich die manung diese genossenschaft in dem herrn durch spaltungen nicht zu zerstören. Seine kunde aber, dass die ganze gemeinde in vier parteiungen sich gespalten habe, spricht Paulus der gemeinde aus und wirft derselben kurz und scharf zwei fragen

entgegen, um das unrecht dieser parteiung an denselben darzutun. Die zwei fragen enthalten die beiden voraussetzungen, unter denen eine spaltung der gemeinde unter aufstellung menschlicher parteihäupter (3, 21) einen sinn hätte, um an dem unsinn dieser voraussetzungen den unsinn der parteiungen klar zu machen. Ist zerstückt worden Christus, der Eine heiland aller, fragt er, so dass jedes stück gemeinde ein stück Christus für sich in besitz nehmen müsste. Und, fragt er weiter: doch nicht Paulus wurde euer heiland, wurde für euch gekreuzigt oder auf den namen des Paulus wurdet ihr getauft, so dass die gemeinde oder ein gemeindeteil hörige des menschen Paulus (3, 21) als ihres heilandes sich nennen könnte? Weil er aber zur beschönigung der parteiung die möglichkeit des geredes denkt, er habe die gemeinde auf sich und nicht auf Christum Jesum getauft, wie ja die rede ging, Paulus habe nicht Christum Jesum, sondern sich selbst verkündet (2 kor. 4, 5): so schneidet er diese unberechtigte rede durch einen dank zu Gott ab, dass er gar wenige in der gemeinde getauft habe. Damit aber andererseits diese tatsache nicht etwa wider ihn und sein apostelrecht benutzt werde, fügt er sofort hinzu: denn nicht hat mich Christus zu taufen ausgesandt, sondern das evangelium zu verkünden, und zwar, wie er rasch hinzusetzt, nicht in wortweisheit, damit nicht um sein wesen gebracht werde das kreuz des Christus, nicht die tat Gottes in Christo zu einem worte von dieser tat werde.

Damit hat Paulus in raschem übergange den grund gewonnen für die ausführung des nächsten themas: die spaltungen der Korinthischen gemeinde als im letzten grunde hervorgegangen aus einem anstoße der gemeinde an seiner predigt vom kreuze Christi und an seiner persönlichkeit zu bekämpfen.

Und so beginnt denn nun Paulus seine antwort auf den brief der Korinthergemeinde mit dem nachweise des unrechtes ihrer spaltung und des unrechtes gegen ihn, den apostel und gründer der gemeinde, welches in dieser spaltung zu tage tritt, 1, 18—4, 13. In der gemeinde, welche sich geschieden hat, weil viele ihrer glieder durch die apostolische verkündigung des Paulus sich unbefriedigt fühlten, welche aber doch nun wieder die apostolische entscheidung des Paulus für eine reihe von lebensfragen angerufen hat, will dieser sein in den parteiungen verkümmertes oder zu grunde gegangenes apostelansehn über die

parteien zuerst wieder herstellen, um für seine apostolischen entscheidungen festen grund im bewusstsein und gemüt der gemeinde wieder zu gewinnen.

Wie aber in den parteiungen der gemischten gemeinde heidnische und jüdische gläubige sich gesondert haben: so gehen im letzten grunde diese parteiungen auf einen anstoß des jüdischen und heidnischen geistes in seiner schlechten und unberechtigten eigenart mit der apostolischen verkündigung des Paulus vom kreuze des Messias zurück. Um also das unrecht der parteiungen im letzten grunde nachzuweisen, zeigt Paulus zunächst das unrecht des jüdischen und heidnischen geistes in seinem anstoße an der paulinischen predigt vom kreuze Christi, 1, 18—3, 4. Das evangelium als das wort vom kreuze Christi ist eine heilstat Gottes in Christo. Aber diese heilstat ist nach Gottes willen eine torheit für die, welche verloren gehen. Und Paulus hat das evangelium anfangs in Korinth den noch ungläubigen so verkündet (1, 18—31. 2, 1—5). Diese heilstat ist aber auch eine gottesweisheit für die vollendeten gläubigen in form eines heilsgeheimnisses, welches Gott dem Paulus mittelst des ihm verliehenen gottesgeistes offenbart hat. Doch nur von den gottesgeistbegabten mit einem über das sinnliche sich erhebenden bewusstsein, nicht aber von den weltgeistbegabten mit ihrem an das sinnliche gebundenem bewusstsein wird es erfasst. Und Paulus hat das evangelium anfangs in Korinth den noch an das sinnliche gebundenen kindern in Christo nicht als gottesweisheit verkündet und kann es auch jetzt noch nicht, weil die Korinther grade durch ihre parteiungen ihr noch sinnliches bewusstsein offenbaren, 2, 6—16. 3, 1—4.

Damit hat Paulus das unrecht der parteiungen in Korinth überhaupt nachgewiesen, insofern es aus einem anstoße des hellenischen und jüdischen geistes an seiner predigt vom Christus als gekreuzigten hervorgegangen ist. Er wendet diese grundlegende darstellung nun im besonderen auf die partei der Apolliner an, welche den Apollos wegen der weisheitsrede seiner verkündigung über den Paulus erhoben, und als hörige des Apollos von den anhängern des Paulus in einer eigenen partei sich getrennt hatten, 3, 5—4, 5. Das unrecht dieses tuns weist Paulus der gemeinde und den Apollinern an seiner stellung zum Apollos nach. Gott gegenüber haben beide die gleiche stellung, beide

sind diener des evangeliums und mitarbeiter Gottes, 3, 5—9. Einander gegenüber ist Apollos dem Paulus nachgeordnet, denn dieser hat den grund gelegt. Und der grund ist der eine, unzerstörbare, Jesus Christus selbst. Ob aber, was auf den grund gebaut ist, bestehen wird, das wird erst das läuterungsfeuer des tages Christi bewären 3, 10—15. Von hieraus ist es ein unrecht, wenn die Korinther in hochschätzung von weisheit der welt an einzelnen menschen als ihren lehrern einen rum suchen und endlichen menschen sich zu eigen geben, während ihnen alles zu eigen ist, sie aber Christi eigen sind, wie Christus Gottes, 3, 16—23. Deshalb begehen die Korinther auch ein unrecht, wenn sie den Paulus nach anderem maße richten, als dass er ein diener Christi und haushalter der geheimnisse Gottes sei, von dem doch nur treue in seinem dienste gegen Christus und Gott gefordert werde, eine treue, welche allein der herr selber am tage des herrn beurteilen könne und werde, 4, 1—5.

Es schließt aber Paulus diese ausführung über das unrecht der parteiung mit der manung von dem parteitreiben mit seiner überhebung des einen gegen den andern zu gunsten Eines lehrers abzulassen unter hinweis auf die undankbarkeit gegen den Paulus, die in dieser parteiung zu tage tritt, 4, 6—13.

Nachdem Paulus durch diese bekämpfung der parteien, wie sie aus einer abkehr des bewusstseins und gemütes vieler in der gemeinde von seinem evangelium und von ihm hervorgegangen sind, die anerkennung seiner als des rechten und ächten apostels der gemeinde hofft wieder gewonnen zu haben, wendet er sich im zweiten teile seines sendschreibens zur bekämpfung einer reihe von lebenszuständen und lebensanschauungen in der gemeinde, die mit dem wesen einer gemeinde Gottes in widerspruch stehen und beantwortet innerhalb dieser bekämpfung auch die fragen, welche die gemeinde seiner entscheidung vorgelegt hatte, cap. 4, 14—cap. 15.

Den übergang zu dieser ausführung macht Paulus mit der aufforderung an die gemeinde, ihm, dem alleinigen vater der gemeinde, als rechte kinder nachzuamen, mit der nachricht, dass er, um sie an seine wege in Christo zu erinnern, den Timotheus zu ihnen gesandt habe und bald selber kommen werde, 4, 14—21.

Unter den formen unreinen lebens, welche Paulus nun in der gemeinde bekämpft, stellt er mit absicht die verbreitung der

unzucht in derselben voran, einer unzucht, die sogar zu einem bisher geduldeten falle von grauenvoller blutschande ausgeartet ist. In schneidendem widerspruche mit der dünnkelhaften aufgeblasenheit eines so großen teils der gemeinde über ihre begabung im gebiete des theoretischen zeigt diese verbreitung der unzucht und dieser fall von blutschande zur beschämung der gemeinde, wie tief sie ethisch gesunken ist, wie notwendig also die maßregeln äußerster strenge sind, deren anwendung Paulus fordert 5, 1—13.

Hieran reiht Paulus absichtlich die bekämpfung der sucht zu rechtshändeln überhaupt und namentlich vor heidnischen richtern. Wie die menge der rechtshändel unter den brüdern überhaupt den tiefen stand des christlich-sittlichen lebens, so verrät das recht nehmen von heidnischen richtern zugleich, wie wenig zutrauen die gemeinde selber zu ihrer gerühten weisheit hat, in der sie wider den Paulus sich aufbläht, da sie nicht einmal schiedsrichter unter brüdern, die streiten, in sich selber findet, 6, 1—11.

Von hier wendet sich Paulus zur entscheidung zweier anfragen der gemeinde in betreff der ehe und des genusses von götzenopferfleisch, 6, 12—11, 1. Beide handlungen treten unter gemeinsame höhere gesichtspunkte. Beide sind eine betätigung des äußeren menschen in befriedigung eines naturtriebes und so gehören beide dem gebiete der willkür des einzelnen christen, des geistemenschen, an, seinem freien tun und lassen. Aber nach beiden seiten ist die tat des einzelnen beschränkt: die freiheit des einzelnen durch das wol der gemeinde und durch die freiheit selbst, die nicht in unfreiheit umschlagen darf; die betätigung des naturtriebes durch den unterschied zwischen speisegenuss und geschlechtsgenuss. Denn nur der erstere ist eine betätigung des fleisches, der andere aber des leibes, für den gläubigen des organs des herrn zu sittlicher tat.

In diesen beschränkungen der einzelwillkür in der befriedigung der naturtriebe stellt Paulus das princip für die entscheidung der anfragen in betreff der ehe und des genusses von götzenopferfleisch vorauf (6, 12—20) und entscheidet dann die frage über die ehe in den verschiedenen lebensverhältnissen, welche dabei zu berücksichtigen sind, 7, 1—40, dann die frage nach dem genusse des götzenopferfleisches ebenfalls nach den

verschiedenen lebensbeziehungen, in denen sie auftritt, 8, 1 bis 11, 1.

Weiter rügt Paulus nun bei den gemeindeversammlungen eingerissene missbräuche, 11, 2—14, 40: die unsitte, dass die frauen ohne schleier in der gemeindeversammlung auftreten, 11, 2—16; die unsitte, dass das herrnmal zu einer gemeinen malzeit herabgesunken ist, 11, 17—34; die unsitte, dass das zungenreden die ordnung des gottesdienstes verstört, 12, 1 bis 14, 40.

Zum schlusse dieses zweiten theiles des sendschreibens bekämpft aber Paulus ausführlich die grundumstürzende leugnung der auferstehung in der gemeinde, cap. 15.

Endlich in einem dritten theile erledigt Paulus noch eine reihe mehr geschäftlicher angelegenheiten, 16, 1—18: er bestimmt die form der sammlung einer liebessteuer für die heiligen in Jerusalem, 16, 1—4; verkündet seinen besuch in Korinth, 16, 5—9; empfiehlt den Timotheus zu freundlicher aufnahme 16, 10. 11; berichtet über die von der gemeinde erbetene ankunft des Apollos 16, 12; ermahnt die gemeinde, allen solchen männern, welche in den dienst der heiligen sich gestellt haben, insbesondere aber den drei überbringern des briefes der gemeinde an den Paulus, der antwort des Paulus an die gemeinde sich unterzuordnen, 16, 13—18.

Das sendschreiben schließt mit grüßen von den gemeinden Asiens, insbesondere des Aquila und der Prisca und ihrer hausgemeinde, und mit einem eigenhändigen grüße des Paulus 16, 19—24.

Ueberschauen wir noch einmal den inhalt des briefes, so stellt er sich dar als ein doch ernstes rüge- und manschreiben des apostels an die gemeinde von Korinth, alle die unreinen formen des bewusstseins und des lebens abzutun, durch welche sie mit dem bilde einer gemeinde Gottes in widerspruch steht. Der brief lässt uns einen tiefen geschichtlichen blick tun in das lebensgebiet, in welches Paulus innerhalb der griechisch-römischen welt das evangelium vom Christus pflanzte; in das gärende bewusstsein und leben, welches in folge dieser einpflanzung sich entwickelte, namentlich an einem mittelpunkte des weltverkehrs, wo durch wanderlehrer von verschiedenen orten, von Alexandrien, von Jerusalem, die neuen religiösen ideen bis in die tiefsten

schichten des volkes geworfen wurden; in die unendlichen schwierigkeiten, mit denen der geist der höchsten christlichen freiheit und zugleich des tiefsten sittlichen ernstes in der damaligen zuchtlosen und doch geistesstolzen hellenischen welt zu kämpfen hatte.

Geschrieben ist der brief von Ephesus aus um die zeit des passah (16, 8. 5, 7) gegen ende des aufenthaltes des Paulus in Ephesus (16, 1—9). Wenn der apostel im jare 53 auf 54 nach Korinth kam; wenn er hier 18 monate blieb (act. 18, 11); wenn er bald darauf nach Ephesus gelangte und hier etwas über zwei jare geweilt hatte, bevor er zum dritten und letzten male nach Korinth ging (act. 19, 8. 10. 21): so mag das erste erhaltene sendschreiben an die Korinther um das passahfest des jares 58 p. C. abgefasst sein.

---

## II. Das sendschreiben.

---

### A. Eingangsgruß, cap. 1, 1—3.

Gruß des Paulus an die gemeinde Gottes in Korinth sammt allen aus der fremde in ihr weilenden bekennern des herrn Jesu Christi, durch beziehungs-volle gedanken erweitert.

Der brief beginnt mit dem grüße des Paulus an die brief-empfangenden (cf. p. 65). Das erste und das zweite glied des grüßes sind durch gedanken erweitert, welche beziehungsvoll auf den inhalt des briefes hinweisen.

*Paulus* — so lautet dieser grüß — *ein berufener apostel Christi Jesu durch Gottes willen und Sosthenes, der bruder, der gemeinde Gottes, der in Korinth befindlichen, geheiligten in Christo Jesu, berufenen heiligen, sammt allen, die da anrufen den namen unseres herrn Jesu Christi aller orten, ihrem (herrn) sowol als auch unserem: gnade sei euch und friede von Gott unserm vater und dem herrn Jesu Christo* <sup>1)</sup>.

Für die gemeinde, in welcher die apostelvollmacht des Paulus bezweifelt, ja geleugnet, in welcher aber behauptet wird, dass Paulus, wie er sich selbst verkündet (2 kor. 4. 5), so auch sich selbst zum apostel gemacht habe, hebt derselbe zunächst hervor, dass er ein von Gott durch wirksamkeit (δία) göttlichen willens berufener und nicht durch eigenen willen selbstgemachter apostel Christi Jesu ist. Weiter aber hebt er für die gemeinde, welche ihres einigen göttlichen ursprungs vergessen und in spaltungen menschlichen lehrern sich zu eigen gegeben hat, die göttlichen, den juden und heiden gemeinsamen grundlagen ihres daseins angelegentlich hervor, dass sie eine gemeinde Gottes, eine von

Gott gegründet ist, deren gründung darauf beruht, dass alle gemeinsam, jüden wie heiden, von Gott in Christo Jesu, dem gekreuzigten (1 kor. 6, 11), geheiligte, und zu folge dessen alle gemeinsam, jüden wie heiden, von Gott berufene heilige sind. Zugleich aber weckt Paulus durch diese ihre prädikate in der gemeinde das bewusstsein und das gefühl ihrer göttlichen würde, damit sie von diesem bewusstsein und gefühl durchdrungen aufhöre, menschen sich zu eigen zu geben und an menschlichen lehrern einen rum für sich zu suchen (3, 21—23).

Endlich hebt Paulus noch hervor, dass er sein sendschreiben nicht allein an die gottesgemeinde in Korinth richte, sondern zugleich auch an die bekennen unseres herrn Jesu Christi, welche, one glieder der gemeinde zu sein, zur zeit seines briefes in der gemeinde sich aufhalten. Und zwar betont er dabei, dass er an *alle* sich wende, welche den namen unsers herrn Jesu Christi anrufen *aller* orten, damit nicht jemand von diesen bekennern aus der fremde meine, das wort des apostels sei für ihn nicht geredet und geschrieben, sondern beziehe sich nur etwa auf einzelne bestimmte aus bestimmtem orte, die mit dem Paulus in näherer lebensbeziehung ständen. Deshalb hebt er auch noch gewichtvoll zum schlusse dieser wendung an die fremden bekennen und zur begründung derselben das gemeinsame band hervor, welches diese mit ihm verknüpft, hebt hervor, dass der herr, den sie anrufen, eben sowol ihr herr, als auch sein herr ist. Paulus hat damit diejenigen aus der fremde gekommenen bekennen im auge, die in dem wane sind, als ob der herr Jesus Christus, den sie anrufen, ein anderer sei, als der, den Paulus anruft, hat damit die aus Jerusalem gekommenen Christusleute im auge, welche in Korinth mit ihrem anderen evangelium einen anderen Jesus verkündeten und dem Paulus ableugneten, dass er ihrem Christus angehöre (2 kor. 11, 4. 10, 7. 1 kor. 1, 12).

## B. Einleitung, cap. 1, 6—17.

Die allgemeine stimmung des Paulus über den lebenszustand der gemeinde und auf anlass dieses zustandes die aufstellung des nächsten themas.

Es leitet Paulus sein sendschreiben ein mit dem ausdrücke der allgemeinen stimmung seines gemütes über den lebenszustand

der gemeinde (gal. 1, 6). Zunächst erfüllt ihn das gefül des dankes gegen seinen Gott über das, was dieser an seiner gemeinde und dadurch für ihn getan hat. *Ich danke* — spricht er — *meinem Gotte alle zeit in betreff eurer über die gnade Gottes, die in Christo Jesu euch gegeben wurde, dass ihr (nämlich) in jeglichem reich gemacht wurdet in ihm, in jeglicher rede und jeglicher erkenntnis.* Diese reiche begabung der Korinthischen gemeinde denkt Paulus hervorgegangen aus der gnadengabe des gottesgeistes in folge des glaubens der gemeinde an den von Paulus verkündigten Christus. Hierauf deutet Paulus hin, wenn er zur angabe der jener wirkung entsprechenden ursache fortfährt: *wie denn das zeugnis vom Christus* — welches Paulus durch die verkündigung seines „evangeliums vom Christus“ abgelegt hat — (in seiner warheit) *gefestigt wurde in euch* (in dem grade), *dass ihr* (gegen andere 2 kor. 12, 13) *nicht in rückstand seid in keiner gnadengabe, während ihr abwartet die offenbarung unseres herrn Jesu Christi* 2).

Paulus hat in diesen worten seinem Gotte seinen dank dargebracht über die reiche begnadigung der von ihm gegründeten Korinthischen gemeinde. Und während er damit einmal die Korinthische gemeinde beglückwünscht über den reichthum des in ihr lebendigen, dem gottesgeiste entstammenden geisteslebens, hat er zugleich der gemeinde, in welcher seine göttliche apostellvollmacht bezweifelt und geleugnet wird, diesen reichthum ihres geistigen lebens als eine gegenwärtige bestätigung seiner göttlichen sendung geltend gemacht und die gemeinde darauf hingewiesen, auf grund dieser gegenwärtigen bestätigung die endgültige von der endlichen offenbarung Jesu Christi geduldig abzuwarten.

Aber nicht one bewusste absicht hat Paulus doch nur von theoretischen geistesgaben und dem reichthum intellektuellen lebens gesprochen. Er hat die gabe der rede gerümt, die kraft, jeden inhalt des christlichen bewusstseins im wort zum entsprechenden ausdrücke zu bringen (1 kor. 12, 8. hebr. 13, 22); er hat die gabe der erkenntnis gepriesen, die fähigkeit, hinter der erscheinung und dem schein der dinge ihr inneres wesen zu erfassen (z. b. 1 kor. 8, 1 sqq.). Er lässt damit aber leise durchtönen, dass auch nur in diesem gebiete des intellektuellen geistes der reichthum der gemeinde sich darstelle und sein dank gegen

Gott nur für diesen reichthum ausgesprochen sei. So verstehen wir es, wenn Paulus mit diesem danke gegen seinen Gott eine zuversichtliche erwartung und hoffnung auf diesen Gott verbindet, dass er diejenigen, in denen er das zeugnis des apostels vom Christus durch so reiche theoretische begabung gefestigt habe, auch ethisch für den gerichtstag der offenbarung des herrn festigen werde. In diesem sinne sind die worte gesprochen: *welcher auch bis zum ende hin euch festigen wird anklagelos zu sein* (röm. 8, 33) *am tage unseres herrn Jesu Christi* 3). Auch durch diese worte klingt, dass der lebenszustand der Korinthischen gemeinde eine solche ethische festigung von seiten Gottes nötig mache. Und deshalb gründet Paulus jene seine zuversicht auch nicht auf das wesen und wollen der Korinther, sondern auf die treue Gottes, dass er die, welche er einmal berufen habe, für zweck und ziel dieser seiner berufung auch bewahren werde. *Treu ist Gott* — ruft er daher den Korinthern zu — *durch dessen wirken ihr berufen wurdet zur genossenschaft seines sohes Jesu Christi unseres herrn* 4).

Hat nun Paulus durch den inhalt seines dankes gegen Gott und seiner mit demselben verbundenen hoffnung auf Gott die gemeinde darauf hingewiesen, dass im gebiete des ethischen nicht alles in ihr sei, wie es sein solle: so hat er sich dadurch den weg geöffnet zu einer ermanung an die gemeinde, im gebiete des ethischen sich zu gestalten, wie sie sein solle. *Ich mane euch aber, brüder*, — fährt er deshalb in dringlicher ansprache fort — *bei dem namen unseres herrn Jesu Christi* (dessen namen ihr alle gemeinsam anruft), *zu dem zweck, damit ein und dasselbe ihr alle redet und nicht seien unter euch spaltungen, vielmehr aber ihr euch (wieder) hergestellt befindet in demselben bewusstsein und derselben meinung* 5). Worauf der inhalt dieser ermanung gehe, erläutert das folgende. *Kundgetan wurde mir nämlich in betreff eurer, meine brüder, von den hörigen der Chloë, dass streitigkeiten unter euch sind*. Und zwar hatte dieser streit die gemeinde in allen ihren gliedern ohne ausnahme ergriffen. Denn Paulus fährt erläuternd fort: *ich sage (damit) aber dies, dass ein jeder von euch spricht: ich sicherlich bin des Paulus, ich aber des Apollos, ich aber des Kephas, ich aber des Christus* 6). Wider den, der da bekräftigt (μεν), dass er des Paulus sei, weil andere den Paulus verleugnen, erheben sich alle andern unter verschiedenen

rufen: ich aber bin des Apollos, ich aber des Kephas, ich aber des Messias. Und so spaltet sich im gegensatze zu den Paulinern die ganze gemeinde. Kurz und scharf wirft Paulus diesem parteitreiben zwei fragen entgegen. Sie enthalten die voraussetzungen, unter denen eine spaltung der gemeinde berechtigt sein könnte, damit an dem widersinne dieser voraussetzungen die gemeinde den widersinn der spaltungen mit händen greife. *Ist zerstückt worden Christus* (der Messias) 7)? — so dass die gemeinde sich zerstückten muss, damit jedes stück Christus von einem stück gemeinde in besitz genommen werde? Unter dieser sinnlosen voraussetzung hätte die spaltung der gemeinde einen sinn. Und rasch asyndetisch — weil der unsinn von selbst sich beantwortet — wirft Paulus die zweite frage hin: *doch nicht Paulus wurde gekreuzigt für euch oder auf den namen des Paulus wurdet ihr getauft?* Wäre Paulus der Messias der gemeinde geworden und wäre sie auf den namen des heilandes Paulus getauft, so hätte es unter dieser voraussetzung einen sinn, wenn die gemeinde oder ein teil derselben: ich bin des Paulus riefte. Bewiesen aber wird der gemeinde auch hiermit der unsinn und das unrecht, wenn sie, statt ihrem einen heilande, einem andern, einem verkünder des heilands sich zu eigen gibt. Denn Paulus ist hier vertreter der anderen verkündiger des Messias, welche die gemeinde zu parteihäuptern erhoben hat. Nur hat Paulus sich mit bewusstsein zum vertreter der anderen aufgestellt. Denn er bereitet schon hier den übergang auf die nächste ausführung vor. Paulus weiß nämlich, dass grade er die ursache aller parteiungen ist, dass der anstoß, den *sein* evangelium, *seine* apostelpersönlichkeit gefunden hat, alle parteiungen hervorruft. Und so will er denn der gemeinde das unrecht nachweisen, welches sie begeht, wenn sie wegen dieses anstoßes an *seinem* evangelium, an *seiner* persönlichkeit sich spaltet. Darum hebt er schon hier durch betonung *seiner* persönlichkeit hervor, dass doch nicht er mit recht als voraussetzung der parteiungen gedacht werden kann. Und mit um so größerem rechte kann Paulus abwehren, dass er in dieser beziehung zur voraussetzung des parteitreibens und zur schuld an demselben gemacht werde, als er überhaupt die taufe an der gemeinde nicht vollzogen hat, und deshalb nicht als derjenige gedacht werden darf, dessen name an die stelle des namens Christi von der gemeinde gesetzt werden könne.

Indem aber in diesem zusammenhange die vergangenheit, dass er die gemeinde nicht getauft hat, mit der gegenwart, dass die gemeinde in parteiungen zerfallen ist, teleologisch in seinem bewusstsein sich verknüpft, sieht er die allerdings auffallende tatsache, dass er an der von ihm gegründetten gemeinde die taufe nicht vollzogen habe, als eine dankenswerte fügung Gottes an, zu dem zwecke geordnet, damit niemand sagen könne, die gemeinde sei auf seinen namen getauft, und niemand dies zur beschönigung seiner parteiung machen und nach dem namen des Paulus sich nennen könne. In diesem sinne fährt Paulus fort: *ich danke Gott, dass ich niemanden von euch taufte, außer den Krispus und Gajus, damit niemand sage, dass ihr auf meinen namen getauft wurdet* <sup>8)</sup>. *Ich taufte aber auch des Stephanas haus* <sup>9)</sup>. *Sonst weiß ich nicht, ob ich irgend einen anderen taufte* <sup>10)</sup>. Damit aber auch wiederum niemand die für den augenblick erfreuliche, aber doch auffallende tatsache, dass Paulus die taufe an der gemeinde nicht vollzogen habe, als grund geltend mache, dass er selber etwa als apostel und als zum taufen berechtigt sich nicht wisse, begründet er jene tatsache mit den worten: *denn nicht entsandte mich Christus zu taufen, sondern das evangelium zu verkünden*. Und als nähere bestimmung der art und weise dieser seiner ihm von Christo aufgetragenen verkündigung setzt er sofort hinzu: *nicht in wortes weisheit, damit nicht um wesen und wirkung gebracht werde das kreuz Christi* <sup>11)</sup>.

Mit dieser bestimmung hat Paulus im gedankengange der einleitung den punkt erreicht, wo er das unrecht des parteitreibens in Korinth als einen unberechtigten anstoß an dem evangelium vom gekreuzigten Messias und an der apostelpersönlichkeit seines verkündigers nachweisen kann. Zu diesem nachweise als dem gegenstande des nächsten themas wendet sich daher jetzt der gedanke.

## C. Die ausführung, cap. 1, 18—16, 18.

## I. Erster teil, cap. 1, 18—4, 13.

Nachweis des unrechtes der parteiung als hervorgegangen aus einem anstoße an dem evangelium und einer geringschätzung gegen die persönlich-  
keit des apostels Paulus.

1. Nachweis des unrechtes dieser parteiung als hervorgegangen aus einem anstoße des jüdischen und hellenischen geistes an dem evangelium des Paulus vom gekreuzigten Christus.

Denn

- a) das evangelium vom gekreuzigten Christus ist eine torheit, aber eine torheit aus Gott, weiser und kräftiger als menschenweisheit und menschenkraft, und so hat Paulus dasselbe in Korinth verkündet, cap. 1, 18—31. 2, 1—5.

Wenn auch in den parteiungen der gemeinde heidnische und jüdische gläubige und beide wieder in sich von einander sich getrennt haben: so erkennt dennoch Paulus als tiefsten grund aller dieser spaltungen den gemeinsamen anstoß, den der heidnische, wie der jüdische geist an seinem evangelium vom gekreuzigten Christus genommen hat und an seiner verkündigung dieses evangeliums nicht in wortes weisheit. Um also der gemeinde das unrecht ihrer parteiung zu begründen, beweist er derselben zunächst das unrecht des anstoßes an dem evangelium vom gekreuzigten Christus und an seiner verkündigung desselben. Und zwar führt er diesen beweis dadurch, dass er grade diese form des evangeliums und diese form seiner verkündigung als das gottgewollte wesen des evangeliums und seiner verkündigung nachweist. Der anstoß nämlich des jüdischen, wie des hellenischen geistes an dem paulinischen evangelium vom kreuz ist die torheit dieses evangeliums. Paulus weist aber nach, dass grade diese torheit des kreuzes zweck Gottes, dass grade diese torheit der verkündigung wille Gottes ist. Wenn aber Paulus die torheit des evangeliums als eine göttliche kraft und weisheit geltend macht, so gestaltet sich sein nachweis zu einer objectiven ironie, welche diejenigen, die an dieser torheit anstoß genommen haben, mit schneidender schärfe vernichtet.

Unter anknüpfung an den übergangsgedanken, in welchem

Paulus für die vorliegende frage die ihm von Christo aufgetragene form seiner verkündigung bestimmt hatte, begründet er zunächst aus dem wesen und zwecke seines evangeliums vom gekreuzigten Christus, weshalb durch eine verkündigung in wortes weisheit dieses evangelium um wesen und wirkung gebracht wäre. *Denn das wort vom kreuze, heißt es, ist für die zwar, welche verloren gehen, eine torheit, für die aber, welche gerettet werden \*), für uns ist es eine kraft Gottes.* Das wort vom kreuz in der verkündigung des Paulus hat eine doppelte bestimmung, einmal für die, welche um des unglaubens willen an dies wort dem tode verfallen, dann für die, welche um des glaubens willen an dies wort das leben empfangen (2 kor. 2, 15. 16). Für die ersteren ist es bestimmt eine torheit zu sein, damit sie es verwerfen; für die letzteren ist es eine gotteskraft, damit sie daran glauben \*\*). Dass aber das wort vom kreuze von Gott dazu bestimmt ist eine *kraft Gottes* für die zu sein, welche gerettet werden, wird negativ durch ein wort Gottes bewiesen, nach welchem er *weisheit und einsicht* als für die heils-errettung unnütz vernichten wird. *Denn, lautet die begründung, in der schrift steht: vernichten will ich die weisheit der weisen und die einsicht der einsichtigen will ich aufheben.* Die verwirklichung dieses gotteswortes zeigt tatsächlich die gegenwart. *Wo ist ein weiser? wo ein (jüdischer) schriftforscher, wo ein (hellenischer) dialektiker dieser weltzeit hier? Hat nicht Gott zur torheit gemacht die weisheit der welt?* Denn Gott hat durch das kreuz Christi die weisheit der welt tatsächlich als torheit aufgezeigt, insofern er sie dadurch als unfähig hinstellte heil und leben zu schaffen. Diese begründung seiner behauptung, dass Gott zur torheit gemacht habe die weisheit der welt, fasst Paulus in die worte: *denn sintemal in der weisheit Gottes nicht erkannte die welt mittelst ihrer weisheit Gott, beliebte Gott mittelst der torheit der*

\*) Ueber die bedeutung des particips cf. Holsten, Z. ev. d. P. u. P. p. 350, anm. 2.

\*\*) Es bilden *μωρία* und *δυναμις θεου* keinen ausschließenden gegensatz, wie *ἀπολλυμενοι* und *σωζομενοι*. Wie wäre das denkbar! Aber für die *σωζομενοι* ist das wort vom kreuz anderer art, als für die *ἀπολλυμενοι*. Diesen fällt es in das gebiet des erkennens und unter den gegensatz von torheit und weisheit; jenen in das gebiet der tat und unter den gegensatz von unkraft und kraft. Deshalb kann diese *δυναμις θεου* später wieder als auch *σοφία* gefasst werden.

*predigt zu erretten die glaubenden* <sup>12)</sup>). Diese letztere behauptung, dass Gott mittelst der torheit der predigt beliebte die glauben- den zu erretten, begründet aber Paulus durch das tatsächliche verhältnis, in welchem das evangelium vom gekreuzigten Messias zum eigensten wesen des jüdischen und hellenischen geistes und in welchem es zu den zur errettung berufenen steht. Für die geistesart der Juden und Hellenen ist es eine torheit. Denn der jüdische geist sieht weisheit Gottes nur da, wo die allmacht Gottes in wunderzeichen sich verkündet; der hellenische geist sieht weisheit Gottes nur da, wo eine zweckmäßigkeit des göttlichen handelns seiner erkenntnis sich aufschließt. Aber mit diesen eigentümlichkeiten des jüdischen und hellenischen geistes steht das kreuz Christi im gegensatze. Denn die tatsache des kreuzestodes des Messias als eines mittels der heilserrettung verkündet den Juden die onmacht der göttlichen kraft und den Hellenen die zweckwidrigkeit des göttlichen denkens. Grade also weil das kreuz Christi eine torheit ist für Juden, wie Hellenen, so hat Gott die predigt vom gekreuzigten Messias geordnet, um auf dem wege der torheit die glauben- den zu erretten, denen die torheit des kreuzes eine gotteskraft und eine gottesweisheit wird. In diesem sinne begründet Paulus die behauptung, dass Gott beliebte durch die torheit der predigt zu erretten die glauben- den, mit dem satze: *sintemal ebenso die Juden wunder fordern, wie die Hellenen weisheit erstreben, wir aber Christum als gekreuzigten verkünden, den juden ein ärgernis, den heiden eine torheit, ihnen aber den berufenen, sowol Juden, als Hellenen, Christum eine gotteskraft und gottesweisheit*. Die ursache aber davon, dass den berufenen der gekreuzigte Christus wirklich eine gotteskraft und gottesweisheit ist, zeigt Paulus mit hoher ironie darin auf, *weil das törichte aus Gott weiser ist als menschen, und das schwache aus Gott stärker ist, als menschen* <sup>13)</sup>. Was als ein törichtes von Gott ausgeht, ist immer noch weiser als menschenweisheit, und was als ein schwaches von Gott ausgeht, ist immer noch stärker, als menschenstärke. Deshalb aber ist der gekreuzigte Christus, in dessen kreuzestode eine onmacht Gottes für die juden, und eine torheit Gottes für die heiden sich darstellt, immer noch für die berufenen judenmenschen eine gotteskraft, für die berufenen heidenmenschen eine gottesweisheit. Die warheit dieser behauptung v. 24. 25 wird erläutert durch

eine vorliegende tatsache, durch die eigentümliche art, wie Gott seine berufung von Juden und Hellenen zur ausführung gebracht hat, in sofern diese göttliche berufung dem gottgewollten wesen des evangeliums vom gekreuzigten Christus entspricht. *Fasset nämlich eure berufung ins auge, brüder* — so fordert Paulus die gemeinde auf — *dass nicht viel weise nach fleisches norm<sup>14</sup>), nicht viel mächtige, nicht viel edelgeborne (berufen wurden \*)*); *sondern das törichte der welt\*\*)* wälte aus Gott, damit er zu schanden mache die weisen, und das schwache der welt wälte aus Gott, damit er zu schanden mache das starke, und das unedele der welt und das verachtete wälte aus Gott, das nicht seiende\*\*\*), auf dass er das seiende zu nichte mache, damit (dadurch) nicht sich rüme jeglicher, der fleisch ist, vor Gott. Diesen letzten gedanken bezieht nun Paulus auf die gemeinde, die ihrer weisheit und ihrer lehrer sich rümen wollte vor Gott (3, 18—21). *Von ihm her aber* — heißt es, der bei eurer berufung, der toren, der schwachen, der verachteten in der welt, den zweck hatte, dass kein fleisch sich rüme vor ihm — *von ihm her seid (lebt) ihr in Christo Jesu, der da weisheit uns wurde von Gott her, gerechtigkeit sowol als auch heiligung und erlösung†), damit, wie die schrift*

\*) Diese ergänzung scheint notwendig, weil Paulus nicht sowol aus der lebenslage der berufenen menschen, als aus der eigentümlichkeit der berufung Gottes argumentirt, cf. v. 27. 28.

\*\*) d. h. alles, was für das urteil der endlichen, die dinge und menschen nicht κατά πνεῦμα betrachtenden welt für töricht gilt.

Die stellung der worte ist chiasmisch. Betont sind τα μωρα — τοὺς σοφοὺς und τοῦ κόσμου — ὁ θεός.

\*\*\*) Im sinne des Paulus = τα δοκουντα μὴ εἶναι — τα δοκουντα εἶναι gal. 6, 3.

†) Die worte sprechen den tief religiösen, tief waren gedanken aus, dass höchste weisheit für den menschen nicht ist, wo höchstes wissen, sondern wo höchstes leben gewonnen wird. Höchstes leben aber gewinnt der gläubige in Christo Jesu d. h. in dem gekreuzigten, in dessen tode Gott uns gerecht gemacht, Gott uns geheiligt, Gott uns also von dem tode des sündenfluches erlöst und damit die voraussetzung höchsten lebens gegeben hat.

Aus der form des gedankens ergibt sich, dass σοφία (ἀπο θεου) erläutert wird durch δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολυτρώσις, dass δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός zusammengebunden sind, weil sie in ἀπολυτρώσις zusammengefasst werden. Denn in δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός verwirklicht sich die ἀπολυτρώσις, die negative voraussetzung der ζωῆς.

Wenn aber Ritschl (l. v. dr. v. II, 218 anm. 284) δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός

*sagt, wer sich rümt, am herrn sich rüme.* Ist aber Gott es, der durch seine berufung die Korinther in das lebensgebiet Christi Jesu versetzt hat, dessen, der die ware weisheit von Gott her für sie geworden ist, ihre gerechtigkeit, heiligung, erlösung: so sollen auch die Korinther an diesem Christus Jesus, dem gekreuzigten, als an einer torheit keinen anstoß, sondern einen rum finden.

So hat denn Paulus nachgewiesen, dass das gottgewollte wesen seines, des evangeliums vom gekreuzigten Christus mit einer verkündigung ἐν σοφίᾳ λόγου (v. 17) im widerspruche stehe. Soll das evangelium torheit sein für die ungläubigen und für die gläubigen gotteskraft, und soll es nur als gotteskraft für die gläubigen weisheit sein: so kann es nicht in wortes weisheit verkündet werden, one wesen und wirkung zu verlieren.

Darin aber hat Paulus der gemeinde auch begründet, weshalb er sein evangelium vom gekreuzigten nicht in wortes weisheit verkündet habe. Und diese übereinstimmung seiner verkündigungsform mit dem wesen seines evangeliums spricht er im folgenden aus.

*Und ich nun* — fährt er fort — *als ich zu euch kam, brüder, da kam ich nicht in überschwang von wort und weisheit verkündigend euch das zeugnis Gottes* \*). Weshalb Paulus in der ange-

---

als „aktive zustände“ des gläubigen subjectes, also als subjective lebensgerechtigkeit und subjective lebensheiligung verstehen will: so steht dies nicht allein in widerspruch mit seiner objectiven fassung von ἀπολυτρώσις, sondern steht auch ganz außerhalb des gedankenzusammenhanges. In ihm handelt es sich darum, was der gekreuzigte Christus für den menschen geworden ist. Und das sind objective lebensgüter.

Zwar ist ἔργασμος ein tätigkeitwort; aber nicht notwendig ist der mensch subject der tätigkeit. Gegen röm. 6, 19, 22 steht der nur passive gebrauch des verbs (1 kor. 1, 2. 6, 11), in welchem Gott das tätige subject (cf. 1 kor. 7, 14. röm. 15, 16).

Auch σοφία ist nicht, wie Ritschl meint, bezeichnung eines aktiven d. h. doch subjectiven zustandes. Wie wäre das möglich in dem gedanken: Christus ist uns weisheit von Gott! Σοφία ist objectiv das, was für den menschen weisheit ist, worin der mensch ware weisheit hat.

Uebrigens hindert die zwischenstellung des ἡμῶν nicht, dass σοφία und ἀποθεοῦ logisch zusammengefasst sind. Die zwischenstellung des tonlosen wortes wirft nur rhythmisch den ton auf ἀποθεοῦ. Und das ist der gedanke des Paulus.

\*) Das καί hier, wie 3, 1, verknüpft das neue als ein dem vorhergehenden entsprechendes. — Die betoning von ὑμᾶς (wegen seiner stellung nach ἐλθῶν und

gebenen weise den Korinthern verkündet habe, begründet er mit den worten: *denn nichts zu wissen unter euch entschied \*) ich, außer Jesum Christum und zwar als einen gekreuzigten*. Die entsprechende folge dieses entscheidens sprechen die worte aus: *und ich (nun) geriet vor euch* (den weisheitsbegierigen, wissensstolzen) *in viel schwäche und furcht und zittern, und meine rede und meine predigt stand nicht auf überredenden weisheitsworten, sondern auf beweis von geist und kraft\*\*), damit euer glaube nicht bestehe auf weisheit von menschen, sondern auf kraft Gottes*.

Damit hat denn Paulus der gemeinde den nachweis geliefert, dass seine verkündigung in Korinth mit dem gottge-

---

vor ἀδελφοί) bereitet v. 2 vor. — Die stellung von *ὅς* beweist, dass Paulus schon hier den gegensatz: *ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος κ. δυνάμεως* im bewusstsein hat, beweist aber auch, dass die negirten worte zu *ἀναγγελλών* gehören. — In dem *ἐγώ* v. 1 und 3 liegt doch ein gegensatz gegen andere verkündiger (Apollos) angedeutet.

\*) Das *ἐκρίνα* drückt aus, dass die art und weise des auftretens des Paulus vor den Korinthern ergebnis einer prüfenden überlegung war. Dass das *ὅς* logisch zum infinitivsatz gehört, beweist das *ἐι μή*. Es ist zu *ἐκρίνα* gezogen, weil dieses ist = *ἡξίωσα* cf. Kühner, gr. gr. II, 740 anm. 3.

\*\*) Der ausdruck ist grammatisch und logisch wol klar, aber inhaltlich dunkel, weil die kenntnis der verhältnisse uns fehlt und die reflexion hin und her schwankt. Wie der zusammenhang mit v. 5 zeigt, denkt Paulus die worte *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις* und *ἐν ἀποδείξει πνεύματος κ. δυνάμεως* als grund für die *πίστις* an seinen *λόγος* und sein *κηρυγμα*. Daher können die letzteren worte wol nur in dem sinne stehen: Paulus legte in seinem *λόγος* und seinem *κηρυγμα*, in form und gehalt seiner verkündigung, den beweis ab, dass nicht menschenweisheit, sondern geist und kraft Gottes in ihm und aus ihm rede und wirke. Seine verkündigung war eine *φανερῶσις τοῦ πνεύματος* (1 kor. 12, 7). Wenn nun die vorstellung des *πνεῦμα* in die der *δύναμις* nicht aufgehen darf, so dürfte der sinn sein, dass Paulus in form und inhalt seiner verkündigung des *μαρτυρίου τοῦ θεοῦ*, des Messias als gekreuzigten, den Korinthern die verborgenen tiefen des göttlichen heilswillens im kreuzestode des Messias enthüllte (cf. 2, 10—13. 1 kor. 15, 3) und darin eine *ἀποδείξις πνεύματος*, einen beweis des in ihm redenden gottesgeistes ablegte. Sein *λόγος* war ein *λόγος γνώσεως* (1 kor. 12, 8). Und dieser *λόγος γνώσεως* war verbunden mit einer *ἀποδείξει δυνάμεως*, welche ich nicht anstehe nach 2 kor. 12, 12 zu deuten. Doch könnte man wegen des singularis *δυνάμεως* auch bei der vorstellung stehen bleiben, dass der mann, der äußerlich vor den Korinthern in schwäche und furcht und zittern dastand, durch die kraft, mit welcher er unter seine verkündigung des *μαρτυρίου τοῦ θεοῦ* geister und herzen der hörer wie mit göttlicher gewalt beugte, den beweis ablegte — grade durch den widerspruch zwischen erscheinung und gehalt — dass geist und kraft Gottes in ihm wirke (cf. 2 kor. 4, 7. 10, 2—6).

wollten wesen des evangeliums vom gekreuzigten Christus in einklang gestanden habe, den nachweis geführt, dass der anstoß, den der jüdische und hellenische geist in der gemeinde an dieser verkündigung genommen hat, als sei sie eine torheit, unrechtfertigt und dass die parteiung auf grund dieses anstoßes unbegründet ist. Von hier aus wendet sich Paulus zu der andern seite der betrachtung seines evangeliums, auf welche er schon von anfang an hingedeutet hatte, dass nämlich das evangelium vom gekreuzigten Messias eine gotteskraft und als gotteskraft eine gottesweisheit sei, um damit den nachweis zu verbinden, dass er sein evangelium als gottesweisheit den Korinthern noch nicht habe verkünden könne.

b) Das evangelium vom gekreuzigten Christus ist eine weisheit, aber eine weisheit Gottes für die gottesgeistigen, und so hat Paulus dasselbe in Korinth noch nicht verkündigen können, cap. 2, 6—16. 3, 1—4.

Im gegensatze zum vorhergehenden (1, 18—2, 5) fährt deshalb Paulus fort: *weisheit dagegen reden wir* \*) *unter den vollendeten* <sup>15)</sup>, *weisheit aber nicht dieser weltzeit hier auch nicht der machthaber dieser weltzeit hier, die vernichtet werden* <sup>16)</sup>; *sondern wir reden Gottes weisheit in geheimnis* <sup>17)</sup>, *die da verborgen worden, welche Gott zuvorbestimmte vor den weltzeiten zu unserer herrlichkeit*. Der inhalt dieser θεου σοφία ἐν μυστηρίῳ ist das heilsgewheimnis der heilstat Gottes im kreuzestode Christi (1, 30), die von Gott verborgen worden und als eine verborgene dagewesen ist seit vor der weltschöpfung, bis sie zur zeit der erfüllung zur herrlichkeit der gläubigen von Gott offenbart worden ist. In diesem sinne heißt es: *welche niemand der machthaber dieser*

---

\*) Die namentlich seit Hofmann eingetretene sucht, die 1. pers. plur. immer communicativ zu fassen, verkennt unter dem schein exegetischer genauigkeit, dass Paulus diesen plur. gebraucht, wo seine persönlichkeit, seine selbstheit und subjectivität nicht hervortreten soll — eine form der rede, welche Paulus, wie der Grieche, wie der Römer, übt. Und wenn dieselbe mehr bei dem letzteren sitte geworden, so zeigt sich in dieser form der rede vielleicht der einfluss desselben auf die ihm unterworfenen welt. Wollte man in diesem plur., wie 1, 23, etwa die „träger der frohen botschaft eingeschlossen halten, die nach Paulus in Korinth wirkten“ (Heinrici I. I. 107), so würde man die worte völlig missverstehen. Sie beziehen sich hier, wie dort, nur auf den Paulus, der höchstens mit dem Sosthenes sich könnte zusammengedacht haben. Kühner, gr. gr. II, 74, 3. Bernhardt, synt. p. 415.

*weltzeit hier erkannt hat.* Diese behauptung wird aber begründet durch den schluss aus der wirklichkeit: *denn wenn sie dieselbe erkannt gehabt hätten, so würden sie den herrn der herrlichkeit wol nicht gekreuzigt haben* <sup>18)</sup>. Im gegensatze zu dieser bisherigen verborgenheit der weisheit Gottes im kreuze Christi spricht Paulus gehobenen gemütes aus, dass dieselbe jetzt von Gott offenbart ist, und charakterisirt dabei schon hier vorbereitend diese gottesweisheit in geheimnisform als eine über aller sinnlichen erkenntnis und allem sinnlichen bewusstsein hinausliegende. In diesem sinne heißt es: *aber, wie die schrift sagt, was ein auge nicht sah und ein or nicht hörte und zu eines menschen innerem nicht aufstieg* (aus dem grunde der verborgenheit), *was denen, die ihn lieben, Gott bereitete — uns aber \*)* *enthüllte es Gott mittelst des geistes.* Dass aber Gott die gottesweisheit in geheimnisform, die über alle sinnliche erkenntnis hinausgeht, mittelst des geistes enthüllte, begründet der satz: *denn der geist erspürt alles* (sinnliches und übersinnliches), *selbst die tiefen Gottes \*\*).* Diese für das folgende (v. 13—16) entscheidende behauptung, dass nur der geist, diese rein innerliche wesenheit, auch die verborgenen tiefen des im innern Gottes beschlossenen heilswillens erforscht, erläutern die worte: *wer von menschen nämlich weiß, was des menschen ist, als nur der geist des menschen, der innerlich in ihm* (seiende)? *So auch hat, was Gottes ist, niemand erkannt, als*

---

\*) Das anakoluth ist herbeigerufen durch den sich vordrängenden gegensatz, der seine spitze hat in dem gegensatze zwischen *ὁφθαλμός, οὐς* und *πνεῦμα*. Und dass dieser gegensatz in seiner schärfe nicht erkannt wurde, scheint allerdings den zusatz *αὐτόν* veranlasst zu haben. — Dass Paulus in dem *ἡμῖν* v. 10 und dem *ἡμεῖς* v. 12 im grunde an sich gedacht hat, geht hervor aus v. 13. Und dies wird nicht aufgehoben durch das *ἡμῖν* am ende von v. 12. Aber in bescheidenheit lässt Paulus sein ich hinter dem allgemeinen wir der gläubigen zurücktreten.

\*\*) Dieser satz war offenbar ein schlagwort der Pauliner für ihre gnosis geworden. Deshalb hat ihnen der Apokalyptiker den satz verkehrt, apoc. 2, 24.

Die erläuterung des ausspruchs ergibt sich aus der lebenserfahrung des Paulus. Als sein teleologisch denkender geist in der sinnlich-sichtbaren tatsache des kreuzestodes Christi den im innern der tatsache liegenden, in dies innere von Gott gelegten göttlichen heilswzweck erkannte, da gestaltete sich diese erkenntnis zu einer über der erscheinung liegenden, übersinnlich geistigen religiösen gedankenwelt. Und dasselbe ergab sich, als er den in den buchstaben der schrift gelegten pneumatischen sinn des buchstabens erkannte.

*nur der geist Gottes.* Damit hat Paulus erläutert, wie nur der geist, diese unsichtbar innerliche wesenheit, das innere *des* wesens erfasst, dessen innerlichkeit er ist. Um aber die begründung abzuschließen, dass Gott mittelst des geistes die verborgenen innerlichkeiten seines heilswillens den gläubigen enthüllt habe, setzt Paulus hinzu: *wir aber haben nicht den geist der* (sinnlich sichtbaren) *welt empfangen, sondern den aus Gott* (hervorgehenden) *geist* <sup>19)</sup>, *damit wir wissen, was von Gott aus gnaden uns verliehen wurde* (im kreuzestode Christi). Damit hat Paulus den inhalt der ihm, dem gläubigen, offenbarten geheimnisweisheit Gottes angegeben und setzt hinzu, dass dieser geistesoffenbarung entsprechend (ἀ καὶ v. 13) auch die form seiner verkündigungsrede sei: *was wir auch reden nicht in worten von menschlicher weisheit gelehrt, sondern in worten von dem, was geist ist, gelehrt, geistigem geistiges verbindend* \*). Nachdem Paulus hiermit aus dem wesen der ihm gewordenen göttlichen offenbarung den geistesinhalt und die geistesform seiner verkündigung begründet hat, geht er zu der angabe fort, dass von nicht-geistigen also seine verkündigung nicht gefasst wird, weil ihnen das organ dazu fehlt. *Der sinnengeistige mensch aber,* heißt es, *nimmt nicht an das, was aus dem geiste Gottes kommt. Denn torheit ist es ihm und unvermögend ist er es zu erkennen, weil es auf (gott)geistige weise ausgeforscht wird* \*\*). *Der gott-*

---

\*) Der gedanke des Paulus ist, dass vom inhalt (ἀνθρωπινῆς σοφίας-πνευματος) die form (λογος) ihm gelehrt worden. So erklärt sich der nicht artikulierte gen. πνευματος. Entsprechend dem nicht-artikulierten gen. ἀνθρωπινῆς σοφίας bezeichnet auch πνευματος den inhalt der rede des Paulus und steht mit ἀνθρ. σοφ. in einem gegensatze der art. Deshalb fehlt der artikel. Ist dies der gedanke, so kann der folgende participialsatz nur zum ausdrücke bringen, wie dieses so bestimmte λαλεῖν sich verwirklicht. Dadurch wird die form von πνευματικοῖς als dativ neutr. und der inhalt von συγχρινεῖν als = zusammenordnen, verbinden bestimmt. Für diesen gedanken spricht auch der mittelbare zusammenhang, nach welchem Paulus grade seinen λογος, die form seiner verkündigung vor den Korinthern verteidigen will (cf. 2 kor. 10, 10). Und weil der inhalt auch des folgenden satzes ein neues moment bringt (οὐ δεχεται): so stellt das δε nicht den ψυχικός den πνευματικοῖς entgegen, sondern drückt das fortschreiten des gedankens aus.

\*\*) Die erläuterung dieses gesetzes der christlichen erkenntnis gibt das Johanneische evangelium in seinem ersten teile. cf. Holsten, z. ev. des P. u. P. p. 389 anm.

*geistige mensch dagegen forscht alles aus, selbst aber wird er von keinem (sinnengeistigen) ausgeforscht.* Die worte sollen ein merkezeichen sein für die ἀνακρινοντες τον Παυλον in der gemeinde (4, 3. 9, 3). Darum begründet Paulus das zweite glied dieses ausspruches mit beziehung auf sich, den gläubigen, aus einem schriftworte durch einen verkürzten schluss. *Denn wer erkannte des herrn denken, um ihn zu belehren; wir aber besitzen des herrn denken \*).* (Folglich forscht uns kein (sinnengeistiger) aus.)

Damit hat Paulus der gemeinde nachgewiesen, dass die geheimnisweisheit Gottes, welche er unter den vollendeten verkündet, eine offenbarung Gottes ist durch den gottesgeist für die gottesgeistbegabten, unfassbar für die, welche nur den sinnengeist der welt besitzen. Auf grund dessen fährt nun Paulus, ganz wie 2, 1, fort, der gemeinde nachzuweisen, dass er, dem wesen seines evangeliums entsprechend, diese geheimnisweisheit Gottes für die gottesgeistbegabten in Korinth bisher noch nicht habe verkündigen können.

*Und ich nun, brüder, — heißt es — konnte nicht zu euch reden, wie zu gottesgeistigen, sondern wie zu fleischesmenschen\*\*), wie zu kindern in Christo. Milch gab ich euch zu trinken, nicht speise. Denn noch nicht waret ihr fähig.* Damit hat Paulus die gemeinde darauf hingeführt, dass es in der notwendigkeit ihres wesens lag, wenn er ihnen die geheimnisweisheit Gottes als weisheit für die gottesgeistigen und in Christo vollendeten in seiner anfangspredigt nicht verkündete. Und er führt sie weiter darauf hin,

\*) Will man — vielleicht mit recht — auch hier einen unterschied setzen zwischen νοϋς und πνεϋμα, so kann nach 1 kor. 14 νοϋς nur das zum bewusstsein gestaltete und zum bewussten gedankeninhalte entwickelte πνεϋμα sein. Das ἔχομεν νοϋν κυριου bedeutet dann: wir besitzen den inhalt der göttlichen heilsgedanken als inhalt des eigenen bewusstseins. Da aber im zusammenhange das entscheidende ist, dass Paulus die heilsgedanken Gottes besitzt, so halte ich die lesart Χριστου für eine schwächliche milderung solcher, welche vor der künheit dieses paulinischen gedankens vielleicht mit rücksicht auf röm. 11, 33—35 erschranken.

\*\*) Ueber gebrauch und bedeutung von σαρκινος v. 1 und σαρκις v. 3 cf. Holsten: z. ev. des Pls. u. Petrs. p. 397 anm. Als Paulus zu den Korinthern kam, da waren diese σαρξ und wurden νηπιοι ἐν Χρ. Jetzt sind sie gläubige und haben das πνεϋμα. Aber sie sind, als hätten sie es nicht, sie verhalten sich noch fleischlich (σαρκις). Freilich auch hier decken sich nicht wirklichkeit und dogmatisches postulat. Nach diesem könnten die gläubigen Korinther nicht mehr σαρκις sein.

dass es in der notwendigkeit ihres verhaltens liegt, wenn er sie auch jetzt noch für unfähig erklärt. *Ja auch noch nicht einmal* \*) *jetzt seid ihr fähig; denn noch seid ihr fleischlich* — ruft er den intellektuell so hoch sich dünkenden zu und beweist ihnen dies aus ihrem ethischen verhalten in den parteiungen \*\*). *Denn, wo unter euch eifer und streit, seid ihr (da) nicht fleischlich und wandelt in (eines endlichen) menschen weise? Wann nämlich irgend wer behauptet: ich sicherlich bin des Paulus, der andere aber: ich des Apollos, seid ihr nicht (endliche) menschen?*

Mit dieser großen ausführung von 1, 18—3, 4 hat Paulus der gemeinde den allgemeinen nachweis geführt von dem unrecht ihres parteitreibens, insofern es aus einem anstoß an *seinem* evangelium vom gekreuzigten Christus hervorgegangen ist. Denn ist es das gottgewollte wesen dieses evangeliums eine gotteskraft zu sein, so durfte er es nicht in wortes weisheit verkündigen; und ist dieses evangelium als gotteskraft eine gottesweisheit für gottesgeistige, so konnte er es der Korinthischen gemeinde nicht als diese weisheit verkündigen. Die gemeinde begeht also immer ein unrecht, wenn aus abkehr von dem evangelium des Paulus sie in parteiungen andern verkündigern sich zu eigen gibt. Aber die gemeindeglieder begehen auch ein unrecht, wenn sie in abkehr von der apostelpersönlichkeit des Paulus andere verkündiger des evangeliums höher stellen und in leidenschaftlichem eifer für diese wider einander entbrennen. Zu diesem nachweise wendet sich Paulus jetzt, indem er dies unrecht der gemeindeglieder an seinem verhältnisse zum Apollos klar macht, den ein wesentlicher teil der gemeinde, die Apollospartei, hoch über ihn gestellt hatte.

---

\*) Das ἀλλ' οὐδε steht, als ob ein satz mit οὐ μόνον vorausgegangen wäre, Kühner II, 827 anm. 6.

\*\*) Die ethische wendung, welche der gedanke hier nimmt, ist kein beweis dafür, dass Paulus das πνεῦμα τοῦ κόσμου, τοῦ ἀνθρώπου (2, 11. 12) und den ψυχικός ἀνθρώπος (2, 14) ebenfalls mit ethischer färbung müsse gedacht haben. Paulus benutzt hier nur die *unleugbare tatsache* des ethischen verhaltens der gemeinde, um sie ihr ganzes ungöttliches wesen handgreiflich erkennen zu lassen (ὅχ' ἀνθρώποι ἐστε). Ihre intellektuelle unfähigkeit konnte er den erkenntnisdunkelvollen nicht so tatsächlich begreiflich machen, dass sie es geglaubt hätten.

2. Nachweis des unrechtes der parteiung als hervorgegangen aus einer geringschätzung der apostelpersönlichkeit des Paulus, dargestellt an dem verhältnisse desselben zum Apollos,

und zwar

a) an dem verhältnisse beider zu Gott, 3, 5—9.

Paulus hatte den Korinthern zuletzt nachgewiesen, dass er ihnen als noch in sinnlichkeit befangenen endlichen menschen das evangelium von der geheimnisweisheit Gottes nicht habe verkündigen können und hatte diesen nachweis durch hinweis auf das parteitreiben begründet. Aber grade wegen dieses mangels an weisheit und weisheitsrede in seiner verkündigung hatte vor allen die partei der Apolliner den Paulus tief unter den Apollos gestellt. Gegen diese partei wendet er sich nun, um auf grundlage der vorhergehenden ausführung unter dem bilde seines verhältnisses zum Apollos (4, 6) der gemeinde und den Apollinern das unrecht ihrer aus geringschätzung seiner und höherschätzung des Apollos hervorgegangenen parteiung darzutun.

*Wer nun also bei dieser sache — fragt er die gemeinde wo ich das evangelium der gottesweisheit euch als fleischlichen menschen noch nicht habe verkünden können — wer nun also ist Apollos, wer aber ist Paulus? Und antwortet: diener, durch welche ihr gläubig wurdet und so, wie einem jeglichen es der herr (der diener) gab. Ich pflanzte, Apollos begoss, aber Gott machte wachsen. Und dieser entscheidenden tätigkeit Gottes, des herrn, gegenüber, one welche weder das pflanzen, noch das begießen frucht gebracht hätte, fallen die untergeordneten tätigkeiten der diener unterschiedslos zusammen. So fährt denn Paulus fort: daher ist weder der pflanzende etwas, noch der begießende, sondern der wachsen machende Gott. Der pflanzende aber und der begießende sind eins, jeder aber wird seinen eigenen lon empfangen nach seiner eigenen\*) arbeit. Dass aber beide, Apollos und Paulus, Gott gegenüber eins sind trotz ihrer unterschiedenen arbeit und ihres unterschiedenen lones, begründet endlich Paulus noch*

---

\*) Natürlich hat ἵδιον hier, wie überall, einen ton (gegen Heinrici a. l., der wol irrtümlich auf Buttmann sich beruft, gramm. p. 102). Es steht das wort nur nicht immer mit besonderem nachdrucke.

durch den satz: *denn Gottes mitarbeiter sind wir; Gottes ackerfeld, Gottes bau seid ihr*. Wären Paulus und Apollos nicht Gottes mitarbeiter, oder wäre die gemeinde nicht Gottes bau, sondern etwa ein bau des Paulus oder Apollos, dann würden beide freilich eine unterschiedene stellung haben. So sind beide immer nur diener Gottes, wenn auch jeder mit eigener arbeit und eigenem lone.

Damit ist der beweis geführt, dass diejenigen, welche die gemeinde unterscheidet, beide Gott gegenüber in bezug auf die gemeinde eine gleiche stellung haben. Aber es ist auch schon angedeutet, dass in beziehung zu einander beide eine unterschiedene stellung haben; nur nicht die, welche die gemeinde ihnen gibt.

b) an dem verhältnisse beider zu einander, 3, 10—15.

An dem bilde, in welchem Paulus zuletzt die gemeinde vorgestellt hatte, bestimmt er nun, angeschlossen an v. 8<sup>b</sup>, das verhältnis beider, seiner selbst und des Apollos, zu einander, welches die gemeinde verkehrt hatte.

*Nach der gnade Gottes, die mir gegeben wurde* — beginnt Paulus, mit einem gewissen hochgefühl der demut auf seine göttliche berufung zur verkündigung des gekreuzigten Christus, der warheit des evangeliums (gal. 2, 14), hindeutend, — *legte ich wie ein weiser baumeister einen grund, ein anderer aber baut darauf*. Damit hat Paulus im gegensatze zum bewusstsein der gemeinde das verhältnis des Apollos zu ihm genau festgestellt. Er hat, wie ein verständiger baumeister, erst einen festen grund gelegt und damit die notwendigste und schwerste arbeit getan, one welche die des Apollos unmöglich war; Apollos hat auf dem gelegten und vorgefundenen grunde nur weiter gebaut. Denn in dem ἄλλος meint Paulus eben den Apollos, um dessen verhältnis zu ihm seit 3, 5 es sich handelt (cf. 4, 6). Aber er birgt den namen des Apollos unter eine allgemeine bezeichnung, um den vorwurf und die warnung, welche er dem (wie den) auf seinem grunde bauenden nicht ersparen kann, unbefangener aussprechen zu können. Diesen vorwurf und diese warnung leitet er mit den worten ein: *ein jeder aber habe acht, wie er daraufbaut*. Und diesen zuruf der warnung an den daraufbauenden begründet er mit dem gedanken, dass zwar von dem, der den grund legt zum

bau der gemeinde, als grund kein anderer gelegt werden könne, als der, welcher liegt, Jesus Christus, der aufbau aber von dem daraufbauenden mit einem an güte verschiedenem materiale fortgeführt werden könne, grade beim aufbau also vorsicht nötig sei. *Einen grund nämlich, einen anderen, kann niemand legen verschieden von dem, der liegt, welcher ist Jesus Christus; wenn aber jemand draufbaut auf den grund gold, silber, edle steine, hölzer, spreu, ror, so wird eines jeden werk — was ein jeder am fortbau der gemeinde mit dem von ihm gewälten materiale schafft — offensichtlich werden.* Und zwar wird dies geschehen am tage des göttlichen gerichtes über alle menschen und alles menschliche. *Denn der tag — heißt es — wird es offenkundig machen, weil er in feuer offenbart wird.* Paulus bleibt in dem einmal gewälten bilde und das endurteil des göttlichen richters tritt ihm unter die anschauung eines feuers, welches den fortbau auf die güte des verwandten materials gleichsam prüft (δοκιμαζει). In diesem sinne fährt Paulus fort: *und eines jeden werk, wie beschaffen es ist — das feuer wird es prüfen.* Aber das werk und der wirkende sind in der anschauung des Paulus untrennbar. Deshalb fährt er fort: *wenn eines werk dauert (im feuer), welches er draufbaute, so wird er lon empfangen; wenn eines werk verbrannt werden wird, so wird er (des lones) verlustig gehen, er selbst aber (der wirkende trotz seines schlechten werkes) wird (aus dem feuer des gerichtsurteils zum heile) errettet werden, so aber, wie durch feuer hindurch d. h. in der verurteilung seines werkes und der aburteilung seines lones wird er den schmerz der verurteilung seiner wirk-samkeit von seiten des göttlichen richters kosten.*

Damit hat Paulus der gemeinde und insbesondere den Apollinern auch zur erkenntnis gebracht, dass die höherstellung, welche sie in ihrer abkehr von ihm zum Apollos diesem gegeben haben eine verkehrte, dass also die aus geringschätzung seiner apostelpersönlichkeit hervorgegangene parteiung eine unberechtigte sei. Er wendet sich nun zu der gemeinde und in ihr insbesondere an die weisheitsbegierigen Apolliner, um ihnen das ergebnis seines nachweises über das unrecht ihres parteiwesens zu ziehen.

### 3. Ergebnis dieses nachweises für die in parteiungen sich scheidende gemeinde,

und zwar

- a) das unrecht der gemeinde, insofern sie an menschlicher weisheit und einzelnen menschlichen lehrern einen rum sucht, cap. 3, 16—23.

Paulus leitet das ergebnis dieses seines nachweises der verkehrtheit des parteitreibens in Korinth, durch welches die einzelnen einzelnen menschlichen lehrern und ihrer weisheit sich zu eigen geben unter ausschluss der anderen, mit der erinnerung an die gemeindeglieder ein, dass sie ein tempel des heiligen geistes Gottes seien, der durch menschenweisheit verdorben werde. *Wisset ihr nicht* — ruft er den gemeindegliedern zu — *dass ihr ein tempel Gottes seid und der geist Gottes in euch wohnt?* Worauf diese erinnerung abzweckt, sagen die worte: *wenn jemand den tempel Gottes zu grunde richtet, zu grunde richten wird den Gott; denn der tempel Gottes ist heilig, welcher seid ihr* \*). Die beziehung dieser allgemeinen worte auf die Korinther im besondern erläutern die folgenden worte: *niemand betrüge sich selbst. Wenn es jemandem dünkt* \*\*) *weise zu sein unter euch in*

\*) Die tiefe anschauung des Paulus, nach welcher der einzelne, dem der geist Gottes innewohnt, ein tempel Gottes ist (1 kor. 6, 19. röm. 8, 9. 11), verkehrt Meyer, wenn er meint, Paulus fasse hier die gemeinde als tempel Gottes. — Das *τις* geht auf das ich selbst, welches ein tempel Gottes ist (cf. v. 18). Man halte nur fest, dass Paulus das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* als ein dem wesen des ich fremdes element denkt. Dadurch wird die vorstellung erleichtert, dass das ich auf sich als tempel Gottes seine tätigkeit richtet. — Das *οἵτινες* geht auf *ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ἄγιος*. Der plur. ist aus attraktion durch das subject *ὑμεῖς* entstanden.

\*\*) In dem *δοκεῖ* hier liegt ein subjectiver trieb ausgedrückt mit dem nebenbegriffe des unberechtigten dünkels (cf. 1 kor. 11, 16 und Lex.). Der gedanke des Paulus ist: wenn in dieser weltzeit hier, die ungöttlichen, endlichen wesens ist, jemand beliebt weise zu sein unter euch: so ist das mittel zu diesem zwecke (*ἵνα*), ein tor zu werden und an die torheit des kreuzes Christi zu glauben. Auch verfasser verbindet *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* nicht mit *μωρὸς γενεσθῶ*. Denn einen gegensatz zwischen *ἐν ὑμῖν* und *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* konstruieren zu wollen, geht nicht, da das moment, auf welches der gegensatz gegründet wird, das christ sein und gläubig sein der *ὑμεῖς*, eben nicht ausgesprochen ist. Das *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* gehört aber nicht zu *σοφὸς εἶναι* é. ú., sondern zu *δοκεῖ εἶναι σοφὸς* und stellt den widerspruch ins licht des triebes weise sein zu wollen mit dem wesen der weltzeit hier. Dieser widerspruch wird dann im folgenden dadurch gelöst, dass dem, der in dieser weltzeit weise sein will, die manung gegeben wird, ein tor zu werden.

*dieser weltzeit hier, so werde er ein tor, damit er weise werde.* Begründet wird diese manung aus dem gegenteil, durch die behauptung, dass durch die weisheit dieser welt niemand ein weiser wird, weil diese weisheit torheit ist. *Denn die weisheit dieser welt hier ist torheit bei Gott; geschrieben steht nämlich: der da die weisen fasst in ihrer schlaueit* (und dadurch dieselbe ihm gegenüber als dummheit aufweist), *und wiederum: der herr erkennt die ausgedanken der weisen, dass sie eitel sind.* Ist aber dies das verhältnis aller menschenweisheit zu Gott, so folgt daraus als ergebnis die manung: *daher soll niemand seinen rum haben an (endlichen) menschen.* Dieser trieb aber lag dem parteitreiben der Korinther zu grunde. Diese, um an menschen und menschenweisheit einen rum zu haben, machten sich zu hörigen von menschlichen lehrern, und jeder erhob dann den seinen über alle andern lehrer, um eben an ihm für sich den andern parteien gegenüber einen rum haben zu können. Daher begründet Paulus diese manung mit den worten: *denn alles ist euer* (alles steht zu eurem dienste, so dass ihr nicht einem einzelnen menschen und lehrer euch hin- und zu eigen geben dürft) *sei es Paulus oder Apollos oder Kephas, sei es welt, sei es leben oder tod, sei es gegenwart oder zukunft\*), alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.*

So hat Paulus der Korinthischen gemeinde zum lebendigen gefühl gebracht, wie sie, deren glieder träger des geistes Gottes sind und herrn über alle schöpfung, mit unrecht an einzelne menschliche lehrer und ihre menschliche weisheit sich hingibt,

---

\*) Das wort *κοσμος* steht im sinne des gesammten irdischen und endlichen seins. Und dieses wort nach dem namen der drei parteihäupter, in denen die Korinther sinn und interesse auf einzelne menschen beschränkt haben, soll in jähem gegensatze zu dieser beschränkung den blick der gemeinde auf die gesamtheit des irdischen seins richten als ihr zu diensten stehend. Wenn aber auf *κοσμος* die worte *ζωη-θανατος, ἐνεστώτα-μελλόντα* folgen, so soll die gemeinde inne werden, dass auch die einander ausschließenden gegensätze der welt zu ihrem dienste sich verbinden müssen.

Wenn Paulus aber fortfährt *ὑμεῖς δε Χριστου, Χριστος δε Θεου*, so will er der gemeinde zu gemüte füren, dass, wenn alles außergöttliche und nichtgöttliche sein one ausnahme ihr zu dienste und zu eigen steht, sie dagegen Christo und Gott zu eigen ist und daher menschen sich nicht zu eigen geben darf.

Ist dies aber der gedanke der dunklen worte, so folgt, dass mit den worten *ὑμεῖς δε Χριστου* Paulus an das *ἐγώ δε Χριστου* 1, 12 nicht gedacht hat.

um daran einen rum für sich zu suchen. Er wendet sich jetzt noch dazu die gemeinde auf das unrecht hinzuweisen, welches sie gegen ihn begeht, wenn sie auf grund eines abschätzigen urtheils über ihn, über sein evangelium und seine evangelische tätigkeit, anderen lehrern sich zu eigen spricht.

b) das unrecht der gemeinde, insofern sie über des Paulus apostelwirksamkeit ein vorschnelles urteil sich anmaßt, cap. 4, 1—5.

In unmittelbarer anknüpfung an den vorhergehenden gedanken, dass alle lehrer, welche die gemeinde einzeln zu hauptern der einzelnen parteien erhoben hat, der gemeinde zu dienst gehören, die gemeinde selber aber Christo und Gott gehört, stellt nun Paulus als allgemeinen grundsatz für die richtige betrachtung seiner als eines dieser lehrer von seiten der gemeinde den auf, dass dieselben als diener Christi und Gottes im dienste der gemeinde anzusehen sind.

*So soll ein mensch uns betrachten* — mant Paulus die gemeinde — *als diener Christi und verwalter von heilsgeheimnissen Gottes* \*). In dieser weise (der betrachtung) wird übrigens \*\*) *gefordert an den verwaltern, dass einer treu erfunden werde*. Und fortschreitend im gedanken (δε v. 3) spricht Paulus der gemeinde aus, dass über diese seine treue im dienste sie kein urteil habe, dass sie dies urteil dem Herrn überlassen müsse. *Mir aber* — sagt er — *gereicht es zur geringsten sorge* \*\*\*), *dass ich von euch beurteilt werde oder von einem menschlichen gerichtstage*. Und diese behauptung wird noch gesteigert. *Ja nicht einmal selber beurteile ich* (der mensch) *mich* †). Dies wird begründet durch

\*) Auch hier ist *άνθρωπος* nicht gleich *τις* (zu gal. 6, 1 anm. 79). Der gedanke des Paulus ist: Einer, der (endlicher) mensch ist, soll uns als diener Christi betrachten. Für den diener wird nur treue verlangt. Ueber diese treue hat ein endlicher mensch kein urteil cf. das *άνθρωπινος* v. 3, das *άπο θεου* v. 5. — Das *ώς* bezeichnet das object als gegenstand der subjectiven betrachtung, aber nicht der nur subjectiven einbildung.

\*\*) Hätte Paulus mit *λοιπον* nur die selbstverständliche folge der sache einführen wollen (Heinrici a. l.), so würde er *οὐν* (*άρα*) verwendet haben. Es scheint, als wolle Paulus mit *λοιπον* aussprechen, dass zu dem dienste selbst nur eine forderung übrig bleibe und wolle damit alle anderen forderungen abschneiden. In diesem abschneidenden sinne brauchen auch wir übrigens (enfin).

\*\*\*) In dem *εις ελαχιστον εστιν* liegt ein: *id agere, ut*. Daher *ίνα*.

†) Ueber *εμαυτον* cf. zu gal. 2, 18 anm. 27. Ueber *άλλ' οὐδε* zu 3, 2.

den satz: *denn nichts bin ich mir selber bewusst; aber nicht darin bin ich (schon) gerecht gesprochen.* Dieser verneinung eines jeden menschlichen beurtheilers wird nun die behauptung des allein berechtigten gegenübergestellt und daraus für die den Paulus kritisirenden gemeindeglieder der schluss gezogen, diesem das urtheil zu überlassen. *Wer aber mich beurteilt, das ist der Herr. Daher entscheidet nicht vorzeitig etwas, bis der Herr wird gekommen sein, der auch (als der ware richter) erhellen wird das von der finsternis verborgene und offenkundig machen wird die absichten der herzen. Und dann wird sein (ihm gebührendes) lob \*) einem jeglichen werden von Gott her.*

Mit dieser letzten manung des Paulus an die Korinther, dass sie als menschen unfähig seien über ihn und seine treue im dienste Christi und Gottes zu urtheilen, dass vielmehr sie als menschen dies urtheil Christo und Gott überlassen müssten, hat nun derselbe das unrecht des parteiwesens, das aus einem anstoß an seinem evangelium und einer aburteilung über seine persönlichheit hervorgegangen ist, auf seinen letzten grund zurückgeführt und nach allen seiten beleuchtet. So wendet sich denn Paulus jetzt zu einer letzten manung an die gemeinde, dies parteitreiben mit seiner überhebung des einen wider den andern zu gunsten eines verkündigers faren zu lassen, nicht one den undank hervorzuheben, den die verächter seiner an ihm begehen.

4. Schlussmanung an die gemeinde von dem parteiwesen abzustehen mit hinweis auf den undank gegen den apostel, 4, 6—13.

Diese schlussmanung beginnt Paulus mit den worten: *Dieses aber, brüder, formte ich um auf mich selber und den Apollos um euretwillen; damit ihr an uns lernet das: nicht hinaus über das, was in der schrift steht!, damit ihr euch nicht aufblähet einer zu gunsten des Einen gegen den andern \*\*).*

\*) Das articulirte wort hat eine ironische färbung und wendung gegen die, welche den Apollos wegen seiner weisheitrede so hoch über den Paulus stellten.

\*\*) Das ταῦτα kann sich wol nur beziehen auf die ganze darstellung des parteiwesens von 1, 18 an. Dies, was auf die gemeinde und die parteien geht — das liegt notwendig in dem δι' ὑμᾶς — hat Paulus von 3, 5 an so umgeformt, dass er es auf sich selber und den Apollos gewendet, um auf grund von 1, 18 bis 3, 4 seine stellung zum Apollos gegenüber der gemeinde darzustellen. Er hat

Allerdings war ja (3, 5) der ganzen beleuchtung und bekämpfung des parteiwesens in Korinth die wendung gegeben,

dies getan δι' ὑμᾶς, um der gemeinde willen und der parteien in ihr, damit diese unter dem σχῆμα des Paulus und Apollos, unter der darstellungsform des verhältnisses des Paulus zum Apollos, ihrer eigenen stellung zu einander sich bewusst werden. Wie nämlich im verhältnisse beider zu Gott beide eins sind, im verhältnisse zu einander Paulus der grundlegende, Apollos der draufbauende ist: so sollen auch die Apolliner in der gemeinde mit den Paulinern sich eins betrachten, dem Paulus gegenüber aber als auf seinen grund nur aufbauende sich erkennen. Denn Paulus hat diese umformung vorgenommen zu dem zwecke — wenn wir den endzweck ins auge fassen — damit nicht einer zu gunsten des Einen sich aufblähe wider den andern. Wenn nämlich in dem σχῆμα des verhältnisses des Paulus zum Apollos der eine mit dem andern sich eins schaut, und der andere sich höchstens als den erkennt, der auf dem ihm gegebenen grunde, auf dem auch der eine steht, fortgebaut hat (cf. v. 7): so kann der Apolliner zu gunsten des Apollos sich nicht mehr aufblähen wider den Pauliner. Denn er muss sich in seiner einheit mit ihm schauen und erkennen, dass er doch nur empfangen hat, wessen er sich als des eigenerworbenen rümen möchte. In diesem sinne schreitet deshalb der gedanke v. 7 fort.

Und so ist der gedanke des Paulus völlig klar. Aber in die mitte des gedankens treten nun die worte ein: ἵνα ἐν ἡμῖν μαθητε — γεγραπται. Wenn man diese worte nicht beziehen will und kann auf das, was Paulus zuvor geschrieben hat — aber dies würde er ausgedrückt haben durch: μη ὡς ἡ προεγραφη ὑμῖν oder προεγραψα ὑμῖν —: so bleiben die worte, man mag sie verstehen, wie immer sie verstanden sind, *im zusammenhange* unklar. Denn nirgends hat Paulus auch nur die leiseste andeutung gemacht, dass er und Apollos in den schranken der schrift sich gehalten haben (cf. 2, 9—16), damit die gemeinde von ihnen her das gleiche üben möchte. Verfasser sieht sich deshalb gezwungen, auf das verständnis dieser worte zunächst zu verzichten. Und wenn er oben den versuch gemacht, die worte zu deuten, so steht diese deutung nicht in einheit mit dem gedankenzusammenhange und trübt ihn. Verfasser hat damit nur für sich einen möglichen weg gesucht, auf welchem die worte verstanden werden könnten.

Auch die alten haben an den worten schon herumgedeutet, weil auch sie dieselben im zusammenhange nicht haben verstehen können. Merkwürdig ist hier die übersetzung, welche in d. e. vg. Aug. Ambrst. vorliegt: ut in nobis (vobis) discatis ne supra quam (quod) scriptum est unus adversus alterum infletur pro alio (unus pro altero (uno) infletur adversus alterum). Als ob sie gelesen hätten: ἵνα ἐν ἡμῖν μαθητε ἵνα μη ὡς ἡ γεγραπται εἰς ὕπερ τοῦ ἑνός φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου. Sie haben die worte ὡς ἡ γεγραπται (one το μη) in den zweiten zwecksatz gezogen, haben sie offenbar von dem, was Paulus zuvor geschrieben hat, verstanden und so wenigstens einen mit dem gedankenzusammenhange einigen sinn herausgebracht.

Sollten die worte: ἵνα ἐν ἡμῖν (ὑμῖν) μαθητε το μη ὡς ἡ (ὁ) γεγραπται ein altes interpretament zu dem dunkeln μετεσχηματισα gewesen sein?

als ob es sich dabei um die stellung des Paulus zum Apollos handle. Aber unter der darstellungsform des verhältnisses des Apollos zum Paulus (3, 5—15) sollen die parteien selber ein bild ihres verhältnisses zu einander erkennen. Das will Paulus der gemeinde begreiflich machen, wenn er sagt, er habe seine ausführung auf sich selber und den Apollos umgestaltet, so dass dieselbe einen anderen schein, eine andere wirklichkeit habe. Weiter sagt er der gemeinde, er habe um ihretwillen diese umgestaltung vorgenommen, damit die gemeinde in dem bilde des verhältnisses des Paulus zum Apollos sich selbst schaue. Und er hat dies getan zunächst zu dem zwecke, damit die gemeinde an ihnen lerne das: nicht über die schrift hinaus! Sollen diese worte in dieser form einen sinn haben, so können sie nur ausdrücken, dass die schrift, die offenbarung Gottes, die schranke sei, über welche nicht dürfe hinausgegangen werden. Aber wie sollte in diesem zusammenhange die schrift (alten testaments) als ethische norm „der demut und bescheidenheit“ gedacht sein (Meyer)?! \*). Hier, wo es sich um den gegensatz menschlicher und göttlicher weisheit im glaubensbewusstsein der gemeinde handelt, kann die schrift auch nur als die schranke gedacht sein, innerhalb welcher jede menschliche erkenntnis und weisheit sich zu bewegen hat. Und Paulus muss der überzeugung gewesen sein, dass er sowol, als Apollos, in ihrer verkündigung zu Korinth innerhalb der schranken der offenbarung Gottes in der schrift sich gehalten haben, eine überzeugung, die immerhin mit dem bewusstsein verbunden sein konnte, dass die schranke der schrift nicht durch die schranke des buchstabens der schrift bestimmt werde (2 kor. 3, 6. gal, 4, 21 ff. gal. 3, 6 ff. u. s.). Lernt aber die gemeinde an dem Paulus und Apollos die schranke der gottesoffenbarung in der schrift innehalten, so wird dadurch nach der meinung des Paulus auch weiter abgewehrt, was er als endzweck seiner umformung aufstellt, dass nicht einer zu gunsten des einen gegen den andern sich aufblähe \*). Denn dieser

---

\*) Auch Heinrici l. l. p. 141 weist dies mit recht ab.

\*\*) In diesen worten beziehen sich εἰς — κατὰ τοῦ ἑτέρου auf die mitglieder der gemeinde, welche schreiben: ἐγὼ μὲν Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ κ. τ. λ.; ὅπερ τοῦ ἑνός aber geht auf den Einen lehrer, an welchem der eine seinen rum hat, (3, 21) und zu gunsten dessen, als eines verkündigers höherer weisheit, er sich

dünkel des einen gegen den andern kann sich doch nur auf dem grunde geltend machen, dass der dünkelhafte auf die *eigene* weisheit seines lehrers und durch diesen auf die *eigene* weisheit gegen die weisheit des andern und seines lehrers stolz ist. Wenn aber jedes lehrers und schülers weisheit in den schranken der schrift sich hält, so kann mit eigener weisheit keiner wider den andern dünkelvoll sich aufblähen. Und damit ist allerdings das  $\mu\eta\ \delta\pi\epsilon\rho\ \acute{\alpha}\ \gamma\epsilon\gamma\rho\alpha\pi\tau\alpha\iota$  das mittel für den endzweck des  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \delta\pi\epsilon\rho\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\nu\omicron\varsigma\ \varphi\rho\sigma\iota\upsilon\sigma\theta\epsilon\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\upsilon$ . Die *abwehr* aber dieses dünkelvollen sich aufblähens, welches wesentlich von seiten der Apolliner geübt wurde und welches die einheit der gemeinde zerriss, begründet Paulus einmal mit der frage, mit welcher er diesem sich aufblähenden unmittelbar auf den leib rückt (σέ): *wer unterscheidet dich?* (dass du dich als den an erkenntnis und weisheit volleren von den anderen in parteiung absondern dürftest). Und weiter mit der andern frage: *was aber (weiter) hast du, das du nicht empfangst?* Denn aufblähen könnte allenfalls der Apolliner sich, wenn er, weswegen er sich bläht, selber sich erworben hätte. Daher betont Paulus die wirklichkeit des empfangens in den worten: *wenn du aber und zwar wirklich \*) empfangst, was räumt du dich, wie wenn du nicht empfangen hättest.* Und nun den grund dieses dünkelvollen gebarens wesentlich der Apolliner zu gunsten des Apollos wider die Pauliner in dem unberechtigten und undankbaren selbstgefühl aufdeckend, welches des Paulus glaubt entbehren zu können, fährt er in bitterer ironie fort: *schon seid ihr gesättigt (und satt) geworden! \*\*) schon wurdet ihr reich! sonder uns wurdet ihr könige* (in eurer einbildung den künftigen besitz der βασιλεία του θεου schon jetzt und getrennt

aufbläht wider den andern, der wieder zu gunsten seines Einen lehrers wider den ersten sich aufbläht (cf. v. 21). Das ist das bild der Korinthischen parteiung.

\*) Das καί mit εἰ zu verbinden und εἰ καί concessiv zu fassen, bleibt sinnlos. Der gedanke wäre: wenn auch a ist, so ist das gleichgültig, es ist doch b; trözt der wirklichkeit von a, ist doch b. Aber καί gehört nicht zu εἰ — Kühner, gr. gr. II, 990 anm. 1 — und steht, wie gal. 3, 4. 2 kor. 5, 3.

\*\*) Das object ist unbestimmt gelassen, weil es auf die form des lebensgefühls der dünkelhaften ankam. Denken muss man an alle heilsgüter des Messiasreiches, zu denen ja erkenntnis und warheit wesentlich gehört. — Das perf. — das gegenwärtige lebensgefühl ausdrückend — wird durch die folgenden aoriste gleichsam begründet.

vom Paulus und one beistand desselben genießend). Aber in einem hervorgehobenen (γε) wunsche des nicht-wirklichen voller ironie setzt Paulus jene einbildung in grelles licht: *und möchtet ihr doch könige geworden sein, damit auch wir mit euch könige geworden wären!* Und diesen seinen letzten wunsch erläutert er durch eine schilderung der leidensvollen lebenszustände, in denen er, der apostel noch beharrt, um an dem contraste seines, des apostels der gemeinde, wirklichen seins mit dem einge bildeten sein jener dünkelfhaft aufgeblähten glieder seiner gemeinde die lächerlichkeit dieses dünkels mit ironie und sarkasmus ins licht zu stellen. *Denn, ich meine, — spottet er in bitterkeit — Gott hat uns, die apostel\*)* (die doch den ersten rang in der gemeinde haben 1 kor. 12, 28) *als die letzten aufgezeigt, wie dem tode bestimmte.* Und er begründet dies durch seine tatsächliche lebenslage (ὅτι), in welcher er, der apostel, in seinem leidensvollen lebenskampfe wie ein gegenstand des schauens im theater geworden ist: *weil wir, sagt er, zum schauspiel wurden der welt, sowol engeln als menschen — wir toren um Christus, ihr aber kluge in Christo; wir schwach, ihr aber stark; ihr in ansehn, wir aber one ehre; bis zur gegenwärtigen stunde leben wir in hunger und durst und blöße und unter schlägen und one heimat und in mühen schaffend mit den eigenen händen; geschmäht segnen wir, verfolgt dulden wir, verlästert geben wir tröstenden zuspruch; wie abschaum der welt wurden wir, aller menschen auskehricht bis zur stunde.*

In stürzender flut der rede entrollt hier der apostel den gliedern der gemeinde, die in dünkelfhaftem selbstgefühl von ihm, als einem weit hinter ihnen liegenden durchgangspunkte ihres glaubenslebens, sich losgesagt hatten, das bild der leidensvollen last seines apostolischen lebens, die er doch auch um ihretwillen auf sich geladen hatte. Dieses bild aber des sich erniedrigenden, in arbeit und not sich mühenden, unter verfolgung und verleumdung und schmach von aller welt ausgestoßenen, und doch in selbstloser liebe rastlos wirkenden apostels sollte in dem theile

---

\*) Mit recht hat auch Heinrici das ἡμας τοὺς ἀποστόλους nur auf den Paulus bezogen. Aber τοὺς ἀποστόλους ἑσχατοὺς zu verbinden im sinne von τοὺς ἑσχατοὺς ἀπ. und dies zu tun mit der berufung auf gal. 1, 4 oder mat. 24, 45 ist eine sprachliche unmöglichkeit. In dem ἑσχατοὺς one ὡς spricht aber Paulus ein tatsächliches verhältnis aus, in dem ἐπιθανατιοὺς mit ὡς die subjective anschauung, unter welche er den ἑσχατος stellt (gegen Heinrici).

der gemeinde, der aufgeblasen in geringschätzung des Paulus von diesem zu anderen verkündigern sich gewandt hatte, die erkenntnis ihres undanks zu brennendem gefühl erregen. Und im gefühl des unrechtes, das sie dem Paulus durch ihre abkehr von ihm zugefügt, sollten wenigstens die besseren gemüther, aller parteiung vergessend, dem apostel der gemeinde sich wieder zuwenden.

Mit diesen wirkungsvollen schlussworten hat Paulus die bekämpfung des parteitreibens der gemeinde vollendet. Nun darf er hoffen, dass diese besseren mit ihrem gemüthe auch ihr orgerne den manungen und vorschritten ihres apostels und vaters wieder öffnen werden, welche er jetzt teilweise auf anfrage der Korinther ihnen zu geben sich anschickt, damit die gottesgemeinde die wege in Christo wieder wandle, von denen sie abgeirrt ist.

## II. Zweiter teil, cap. 4, 14 — cap. 15.

Bekämpfung einer reihe von lebenszuständen und lebensanschauungen in der gemeinde, welche mit dem wesen einer gemeinde Gottes und dem geiste des evangeliums vom Christus in widerspruch stehen.

1. Uebergang, cap. 4, 14—21. Aufforderung an die gemeinde, dem Paulus, ihrem alleinigen vater, als rechte kinder nachzuamen, mit der nachricht, dass er zu dem zwecke den Timotheus zu ihnen gesandt habe und bald selber kommen werde.

Paulus hatte so eben den Korinthern eine schilderung entworfen seines leidensvollen lebens und ringens im apostolischen dienst auch für sie, um denen, die von ihm sich abgewendet hatten, den undank dieses abfalles zum bewusstsein und zum gefühl zu bringen. In unmittelbarem anschlusse an diese schilderung stellt er nun der gemeinde diese schilderung nicht als eine beschämung, sondern als eine manung, dar, damit sie seinen weisungen willig wieder horche und folge. Paulus will damit die gemeinde über das gefühl brennender scham, welche schmerzlich demütigt, zu einer anderen stimmung herüberführen, welche väterlichen ermanungen freudig sich hingibt.

*Nicht als euch beschämend schreibe ich dies — fährt der apostel fort — sondern als meine geliebten kinder mane ich euch.*

Das recht dazu begründet seine stellung zur gemeinde. *Denn falls ihr zehntausend zuchtmeister etwa habet \*) in Christo, so doch nicht viele väter. Denn in Christo Jesu (zu sein, gal. 1, 6) habe mittelst des evangeliums ich euch gezeugt.* Somit hat Paulus allein vaterrecht an der gemeinde und das recht des vaters, sie zurechtzuweisen. In diesem sinne fährt er fort: *Ich ermane euch nun also (bei dieser sache, wo ich euer vater bin), meine nach-amer werdet! Deshalb sandte ich euch den Timotheus, welcher mein geliebtes und mein treues kind ist im herrn, der euch in erinnerung bringen wird \*\*)* — wie in betreff des Timotheus Paulus mit recht schonend und vorsichtig sagt — *meine wege, die in Christo Jesu (ich wandle), sowie jeden ortes in jeder gemeinde ich sie lehre.* Des Timotheus sendung aber musste die gemeinde befremden; sie erwartete den apostel selbst (16, 5). Und die gegner des apostels konnten dadurch in den wan fallen, als ob Paulus nicht wieder nach Korinth kommen werde, aus furcht etwa, nachdem die: οἱ τοῦ Χριστοῦ, die waren ἀποστολοὶ Χριστοῦ aus Jerusalem erschienen seien. Dem begegnet Paulus mit den worten voll drohenden ernstes: *aus dem vermeintlichen grunde aber, als ob ich nicht komme, wurden etliche aufgeblasen \*\*\*).* Kommen aber

---

\*) Mit dem ἐν-ἐχγε nimmt Paulus auf die wirklichkeit rücksicht und zwar auf die οἱ τοῦ Χριστοῦ, welche mit dem πνεῦμα ἕτερον des νομὸς παιδαγωγός, mit dem jüdischen geiste der gesetzestrengen, als διακονοὶ δικαιοσύνης nach Korinth gekommen waren (2 kor. 11, 4. 15). In dem artgegensatze aber von παιδαγωγός und πατέρας macht er die Korinther auf die verschiedenheit des geistes aufmerksam, in welchem er und in welchem jene manen. Auch die tonstellung des δια τοῦ εὐαγγελίου neben ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ weckt einen gegensatz gegen den νομὸς und zugleich in der zusammenstimmung des εὐαγγελίου mit Χριστὸς Ἰησοῦς den widerspruch des νομὸς παιδαγωγός mit Χριστὸς Ἰησοῦς. So erklärt sich auch der wechsel zwischen Χριστὸς und Χριστὸς Ἰησοῦς. Dieser ist hier Χριστὸς, der um der sündigen menschheit willen in liebe und gnade mensch geworden und am kreuze gestorben ist (2 kor. 6, 9). Bei Paulus ist dergleichen keine mikroskopie.

\*\*) Dieses ἐπιστολίον συστατικὸν beweist (gegen Hagge, protest. jarb. 76, 498. 502 ff.) dass Timotheus nicht zum ersten male nach Korinth, aber in selbstständiger stellung zum ersten male nach Korinth kommt.

\*\*\*) Mit der sache ist der inhalt dieses und der folgenden worte dunkel. Raten aber darf man auf die, welche Paulus v. 8 im auge hat, welche im weisheitsdünkel schreien, man könne des Paulus nun entbehren, um das reich Gottes zu gewinnen, welche aber für ihr sittliches verhalten in dem Paulus den unaufhörlichen, unerbittlichen maner zu fürchten hatten (2 kor. 12, 21. 13, 2). Aus diesem gegensatze von wort und sittlicher tat verstehe ich die dunklen worte:

*will ich in bälde zu euch, falls des herrn wille es wird gewesen sein, und will kennen lernen nicht das wort der aufgeblasenen, sondern ihre kraft. Denn nicht auf wort steht das reich Gottes, sondern auf kraft. Und die vorstellung dieser worthelden in sünde presst ihm die drohende (2 kor. 13, 2) frage aus: was wollt ihr? soll ich mit der rute kommen, oder in liebe und sanftmutsgeiste?*

2. Bekämpfung der unzucht und eines außergewöhnlichen falles von unzucht in der gemeinde, cap. 5.

Mit der eben ausgesprochenen frage (4, 21) geht nun Paulus zur bekämpfung der unzucht in der gemeinde über. Der schneidende kontrast zwischen dem weisheitsdünkel und der tiefe der unsittlichkeit in der gemeinde soll den aufgeblasenen in ihr die ganze holheit ihres dünkels zu kosten geben.

Paulus stellt zuerst die tatsache hin. *Ueberhaupt hört man unter euch von unzucht\*) und (gar) von einer derartigen unzucht, welche auch nicht einmal unter den heiden stattfindet, dass ein weib des vaters jemand (als weib) habe \*\*).* Und dieser tatsache stellt Paulus das verhalten der gemeinde zur seite, wodurch der fall für diese noch erschwerender wird: *und ihr (deren gerücht so ist) seid aufgeblasene — fragt er in entrüstung — und gerietet nicht vielmehr in trauer \*\*\*), damit weggeschafft werde aus*

nicht auf wort steht das reich Gottes, sondern auf kraft. Ἔργον statt δυνάμις konnte Paulus nicht wol sagen. So sind diese περυστωμένοι hier derselben art, wie 5, 2. Und das muss sein.

\*) d. h. die tatsächlich im schwange gehende unzucht ist zur ἀνομή unter euch geworden.

\*\*) Zu dem ὥστε s. anm. 2. — Das artikellose γυναικα ist auch hier ausdrück nicht des einzelnen und in wirklichkeit bestimmten, sondern der art. Es gehört nämlich mit τοῦ πατρὸς eng zusammen. Und auf diesen bestimmenden gen. fällt natürlich durch die zwischenstellung des tonlosen τινὰ rhythmisch und logisch der vollton. Wir müssten übersetzen: ein vatersweib. — Ueber die sache als blutschande mit einer stiefmutter cf. levit. 18, 7. 8.

\*\*\*) Die bemerking Heinricis l. l. p. 161, das wort πενθεῖν bezeichne hier die klage um einen für Gott gestorbenen, ist wol nur geistreich. Paulus meint die schmerzliche trauer, dass ein solcher fall in der gemeinde eingetreten sei. Aus dieser trauer erhebt sich, wie bei Paulus, der wille den übeltäter auszustoßen.

eurer mitte, der dieses werk da zur tat gemacht hat \*). Die ent-rüstung in dieser frage begründet Paulus durch den furchtbaren ernst seiner, der gleichgültigkeit der gemeinde entgegengesetzten entscheidung. *Denn ich freilich — im gegensatze zu euch — abwesend mit dem leibe, gegenwärtig aber mit dem geiste, habe bereits entschieden, den, der so one weiteres\*\*) dieses ins werk setzte, nachdem im namen unseres herrn Jesu versammelt wurdet ihr und mein geist mit der kraft unseres herrn Jesu, den derartigen dem Satan zu übergeben zum verderben des fleisches, damit der geist gerettet werde am tage des herrn\*\*\*).* Im anschluss an diese ent-scheidung über den blutschänder wendet Paulus sich nun zu einer allgemeineren manung an die gemeinde. Er leitet dazu über mit den worten, in denen die gemeinde sich selbst er-

---

\*) Die äußere bezeugung fordert ποιησας zu lesen. Von παρσσειν hätte Paulus wol das part. praes. gesetzt. Oder wurde grade deshalb geändert? Aber der aor. ἐπενθησατε richtet den gedanken auf den moment, wo diese unzucht zur tat der wirklichkeit wurde (ποιησας), nicht auf die zeitdauer, innerhalb welcher sie lebenshandlung war (πραξας).

\*\*) Meyer: die gravirende weise . . . ist uns unbekannt. Aber οὕτως ist hier wol ausdruck des leichtsinns, des mangels aller überlegung und rücksicht, mit welcher der blutschänder gehandelt. Cf. Lex. s. v.

\*\*\*) Ueber die von Paulus gedachte verbindung kann, glaube ich, nur das gegensätzlich gebrauchte (του) ἐμου (πνευματος) entscheiden. Denn es kann der gegensatz nicht zwischen του ἐμου πνευματος und ὑμων stattfinden, sondern nur zwischen του ἐμου πνευματος und τη δυναμει (του πνευματος) του κυριου ἡμ. ἰησ. Deshalb hat Paulus beide glieder verbunden gedacht. Und so haben die Ko-rinther ihn auch verstanden (2 kor. 13, 3). Das ἐν τῷ ὀνόματι του κυρ. ἡμ. ἰ. kann aber schwerlich von συναχθεντων losgerissen werden. — Der sinn der übergabe an den Satan, damit der geist gerettet werde am tage des herrn, ergibt sich aus 11, 32. Soll das gerichtsurteil des herrn den sündler nicht zur ἀπωλεια verdammen, so muss dieser seine sünde schon durch leiden gebüßt haben. Und so denkt Paulus hier wol nicht an den tod, sondern an längere schmerzliche leiden, mit denen der Satan im dienste des herrn und Gottes das fleisch, mit dem der blutschänder sündigte, bis zur vernichtung heimsucht. Auf grund dieser buße durch leiden des fleisches empfängt der geist des sünders am tage des herrn das urteil der σωτηρια und der ζωη. Weil aber grade die rettung des sünders der zweck der übergabe an den Satan war, so konnte Paulus mit freiem gewissen auf die anklage der Korinther erwidern: οὐδενά ἐφθειραμεν (2 kor. 7, 2). — Aus dem gegensatze von πνευμα und σαρξ hier muss man schließen, dass Paulus unter dem πνευμα den gottesgeist in dem gläubig gewordenen denkt. Doch mag die stelle unentschieden und unentscheidend bleiben. — Zur erklärungs der strenges des Paulus in diesem falle vergleiche p. 190.

kennen soll: *nicht schön ist euer rüm.* Und dann schreckt er die gleichgültigen auf mit dem anderen worte: *wisset ihr nicht, dass ein wenig sauerteig den ganzen teig säuert?* So ist die ermanung vorbereitet: *reiniget hinweg den alten sauerteig, damit ihr seid ein neuer teig, wie ihr denn (wirklich) seid sauerteiglose* (vom unreinen und unheiligen gereinigte). Diese wirklichkeit seiner aussage von einem objectiven lebenszustande der reinheit bestätigt aber Paulus der gemeinde durch eine gewisse tatsache. *Denn es wurde ja auch als unser passah geopfert Christus \*).* Und aus der durch dieses sünopfer bewirkten objectiven reinheit folgert Paulus die ermanung subjectiv diese reinheit darzustellen. *Daher wollen wir denn feiern — mant er — nicht in altem sauerteige und nicht in einem sauerteige von schlechtigkeit und verderbtheit, sondern in ungesäuertem von lauterkeit und warhaftigkeit.*

Die wendung, welche der gedanke hier nimmt, erklärt sich daraus, dass Paulus einen punkt berühren will, wo die Korinther grade an lauterkeit und warhaftigkeit ihm gegenüber es hatten fehlen lassen. Er hatte in einem früheren brieфе ihnen geschrieben: *μη συναναμιγνυσθαι πορνοις.* Er hatte damit ausgesprochen, dass die Korinther mit den unzüchtigen in der gemeinde den lebensverkehr abbrechen sollten. Die Korinther hatten diese worte zu dem gebote verkehrt, dass sie mit unzüchtigen überhaupt den verkehr abbrechen sollten und hatten wol in ihrem gemeindeschreiben ihn wissen lassen, dass sie dann aus der welt gehen müssten. Diese verdrehung seiner worte aus unlauterem sinne rügt Paulus im folgenden, um dadurch zu dem gebote zu gelangen, den lebensverkehr mit dem blutschänder aufzuheben und diesen aus der gemeinde zu stoßen.

*Ich schrieb euch in dem (bewussten) brieфе — fährt also Paulus fort — nicht zu verkehren mit solchen die unzüchtig sind,*

---

\*) Mit recht übersetzt die vulg. *καὶ γὰρ* nicht durch *nam* et, sondern durch *etenim*. Denn *καὶ γὰρ* gehört zum ganzen satze (Kühner, gr. gr. II, 855. Bäumlein gr. part. 72). Wenn Ritschl, l. v. d. v. II, 176 übersetzt: *unser passah*, so verfehlt er den gedanken des Paulus. — Auch Heinrici hat es abgewiesen, dass diese worte des Paulus ein beleg für den todestag Jesu im evang. des Joh. seien. Nach dem richtigen verständnisse von 11, 23 ff. kann die vorstellung des Paulus nur gewesen sein, dass Jesus die abendmalsworte im angesichte des passahmales gesprochen.

*schlechterdings nicht\*) (schrieb ich euch nicht zu verkehren) mit den unzüchtigen dieser welt hier [oder den habsüchtigen und raubgierigen oder götzendienern]; denn sonst — wenn ich geschrieben hätte mit den unzüchtigen dieser welt hier — müsstet ihr natürlich — wie ihr ganz recht gefolgert habt — aus der welt herausgehen. Nun mehr aber — da aus der unmöglichkeit einer solchen folgerung, die unmöglichkeit, dass ich so geschrieben habe einleuchtet — schrieb ich euch, nicht in lebensverkehr zu treten, falls jemand, der den namen eines bruders hat, sei ein unzüchtiger oder habgieriger oder götzendiener oder schmähsüchtiger oder trunkfälliger oder raubgieriger, mit einem derartigen auch nicht tischgemeinschaft zu pflegen. Diese einschränkung dessen, was er geschrieben, auf die christlichen brüder, und den daraus sich ergebenden beweis, dass er mit den worten, welche er ihnen geschrieben nur christliche brüder habe meinen können, begründet Paulus mit dem worte: Denn was liegt es mir ob die da draußen (die heiden) zu richten? Und für die in diesen worten behauptete einschränkung seiner richterbefugnis auf die da drinnen (die christen) beruft Paulus sich einmal auf das recht der gemeinde, dass sie die da drinnen richtet, und das andre mal auf die hoffnung der gemeinde, dass Gott die da draußen richten wird. Mit dem recht der gemeinde hat auch er das recht die da drinnen zu richten; mit der hoffnung der gemeinde hat auch er kein recht die da draußen zu richten. Seid nicht derer da drinnen ihr richter; wird aber nicht derer da draußen Gott richter sein? Und so fordert Paulus denn die gemeinde, die er eben an ihr richterrecht erinnert hat, schließlich auf: schaffet hinweg den bösen aus eurer eigenen mitte!*

3. Bekämpfung der sucht zu rechtshändeln und zwar vor heidnischen richtern, cap. 6, 1—11.

Nicht ohne absicht hat Paulus so eben die gemeinde an ihr richterrecht über ihre mitglieder erinnert. Denn er steht im

---

\*) Da bei dem folgenden ἐπει, welches aus der annahme des gegentheils begründet, ergänzt werden muss: εἰ ἐγράψα ὑμῖν μὴ συναναμιγνυσθαι τοῖς πορνείοις του κόσμου τούτου: so muss auch bei οὐ παντὸς von Paulus ergänzt sein: ἐγράψα ὑμῖν μὴ συναναμιγνυσθαι.

begriff auf einen punkt überzugehen, wo die gemeinde ebenfalls dieses rechtes zum schaden ihres lebens vergessen hat und nun in den händeln über mein und dein bruder wider bruder von heidnischen richtern recht nimmt. Nur während die gemeinde gegen den blutschänder aus unsittlicher schlaffheit ihr richteramt nicht ausübte, entschlägt sie bei diesen rechtshändeln über eigentumsschädigung sich dieses amtes, weil sie in den ganz gemeinen verhältnissen des lebens selber auf ihre weisheit kein vertrauen hat, auf welche sie in den höchsten angelegenheiten des menschen selber doch so dünkelfhaft stolz ist.

Auch hier stellt Paulus die tatsache vorauf, welche er rügen will. *Es unterfängt sich jemand von euch* — fragt er voller erstaunen — *wenn er einen handel hat gegen seinen nächsten, recht zu nehmen bei den ungerechten und nicht bei den heiligen?! Oder\*) wisset ihr nicht* — so begründet er mit ironischer verwunderung jenes erstaunen — *dass die heiligen die welt richten werden?! Und wenn in euch* (als gerichtshof) — so setzt er die verwunderung fort — *die welt gerichtet wird, seid ihr dann unwürdig für ganz geringfügige gerichtsstühle?* [Und noch weiter führt Paulus die ironische verwunderung mit der frage: *wisset ihr nicht, dass wir engel richten werden? Geschweige denn dinge des gemeinen lebens!\*\*) Ueber dinge des gemeinen lebens freilich nun also* — bei dieser sache, wo ihr der gerichte über geringfügige dinge unwürdig seid — *falls ihr (darüber) gerichte haltet, so setzt ihr die in der gemeinde verachteten, grade diese nieder! Zur beschämung sage ich es euch.* Worin aber das beschämende grade für die Korinther, die so hochweisen liegt, heben die ironischen worte heraus: *in dem maße* (wie v. 4 angibt) *ist keiner*

\*) Die begründungsformel (ἡ οὐκ οἴδατε — ἀγνοεῖτε κ. τ. λ.) geht zurück auf ein dilemma, und für das mit ἡ eingeleitete glied wird die annahme der nichtwirklichkeit oder des gegentheiles des vorangehenden gedacht = entweder ist das rechtnehmen von heiden ein (unberechtigtes) unterfangen, oder — wenn es dies nicht ist — so wisset ihr nicht etc. Da ihr dies aber wisset, so etc.

\*\*) Diese worte, deren inhalt den gedankenzusammenhang zwischen v. 2 und v. 4 unterbricht, deren form in der 1. pers. plur. aus der wendung an die Korinther heraustritt, halte ich für ein altes einschiebsel, um den scheinbar fehlenden übergang von κριτηριων ἐλαχίστων auf βιωτικα κριτηρια zu vermitteln. Das μὲν οὖν v. 4 folgert aus ἀναξιοὶ ἐστε κριτ. ἐλαχ. v. 2. Und dieser partikel entspricht es — dem affirmativen μὲν — den satz als beißende behauptung zu fassen.

*unter euch weise\*)*, dass er entscheiden könnte zwischen dem, der sein bruder ist\*\*)? d. h. da, wo zu beiden seiten ein christlicher bruder des entscheidenden steht, den der entscheidende nur auf den geist der bruderliebe hinzuweisen braucht, damit er vom rechten mit dem bruder abstehe. Im gegensatze dazu fährt Paulus fort: *dagegen richtet bruder mit bruder und zwar vor ungläubigen?*

Hiermit hat Paulus die rüge über das rechten der Korinther mit einander vor heiden beendet. Er fasst seine ausführung nun zusammen um sie abzuschließen und zu einem neuen fortzugehen, dass wider den geist Christi die Korinther sogar unrecht tun. *Bereits freilich nun also\*\*\*)* — fasst Paulus das vorhergehende zusammen — *ist es ein rückstand für euch, dass ihr rechtshandel habt mit einander.* Den mangel an christlichem geiste, aus dem dieser rückstand hervorgeht, sprechen die worte aus: *weshalb nicht vielmehr lasset ihr euch unrecht tun? weshalb nicht vielmehr lasset ihr euch schädigen?* Und diese worte leiten zu dem neuen und größeren rückstande hin, den die Korinther über sich gebracht haben. Dieser ist in den worten ausgesprochen: *aber ihr* (die ihr euch nicht wollt unrecht tun lassen one recht dafür zu suchen), *ihr tut unrecht und tut schaden und zwar brüdern.* Die Korinther können so nur in dem wan handeln, als ob die, welche unter der gnade stehen, für ein solches tun gnade finden (röm. 6, 15). Den leichtsinn eines solchen wans schreckt die frage auf: *oder* — wenn ihr wänt so tun zu können — *wisset ihr nicht, dass ungerechte Gottes reich nicht erben werden? Irret euch nicht! Weder unzüchtige noch götzendiener noch ehebrecher noch mannhuren noch mannbuler noch diebe noch habsüchtige, nicht trunkfällige, nicht schmähfüchtige, nicht raubgierige werden ein gottes-*

---

\*) Sinn: keiner unter euch hat einen so geringen grad von weisheit? Der satz mit ὅς (δυνήσεται) beweist, dass οὐτως auf σοφός bezogen ist und ὅς im sinne von ὥστε steht.

\*\*) Der artikulierte sing. ist hier ausdrück des begriffes der art, bestimmt durch den gegensatz einer andern art.

\*\*\*) Ueber diese bedeutung des abschließens durch zusammenfassung in μὲν οὖν cf. Bäumlein, part. 178. Dem gleichen zwecke dient das ἡδὲ. Es drückt aus, dass in dem vorhergehenden bereits ein ἡττημα in wirklichkeit getreten ist, um anzudeuten, dass noch ein anderes, größeres folgen wird. — Unter dem ἡττημα kann Paulus nach v. 6, 7 und 8 nur einen rückstand hinter dem gedacht haben, was die Korinther als gemeinde Christi sein sollen.

*reich\*) erben. Dass ein derartiges verhalten wol in der vergangenheit lebenszustand der Korinther war, aber auch schon in der vergangenheit aufgehoben wurde, betont Paulus der gemeinde noch zum schlusse. Und etliche waret\*\*) ihr solche art. Aber ihr ließet euch abwaschen, aber ihr wurdet geheiligt, aber ihr wurdet gerechtesprochen in dem namen unseres herrn Jesu Christi und in dem geiste unseres Gottes\*\*\*).*

\*) Cf. zu gal. 5, 21 anm. 77. p. 178.

\*\*) Durch die zwischenstellung des tonlosen *τινες* erhält auch *ἦτε* durch den rhythmus seinen logischen ton, denn die heidnische *vergangenheit* der Korinther, als sie als *ἔθνη* auch *ἄδικοι* waren (v. 9), soll hervorgehoben werden.

\*\*\*)) Die form und der inhalt dieses gedankens ist aus dem zusammenhange zu begreifen. Paulus spricht den Korinthern aus: in der vergangenheit eures heidnischen lebenszustandes — das imperf. *ἦτε* — waret ihr in jeder weise ungerechte. Aber während dieses zustandes eurer heidnischen vergangenheit trat in der vergangenheit ein moment in die wirklichkeit eures lebens, — die aoriste *ἀπελουσασθε* x. τ. λ. — mit welchem jener lebenszustand heidnischer ungerechtigkeit aufgehoben wurde. Dieser moment war die taufe auf den namen Jesu Christi. Mit diesem momente wurde die objective heilstätigkeit Gottes für die menschen überhaupt wirklich auch für die Korinther. Auf diesen moment der taufe geht das erste verbum: *ἀπελουσασθε* zurück. Das medium drückt wegen der beziehung des wortes auf die taufe eine tätigkeit aus, welche der gläubig gewordene von einem andern an sich vornehmen lässt (Kühner, gr. gr. II. p. 95). Der inhalt des wortes ist negativ; er drückt die in der taufe auf den namen Jesu Christi sich vollziehende beseitigung des früheren heidnischen sündenzustandes aus als erstes moment eines neuen objectiven lebenszustandes. An diesen negativen ausdruck schließen sich die beiden positiven für diesen neuen objectiven lebenszustand, und zwar *ἀγιασθητε* vor *ἐδικαιωθητε*, weil jenes dem *ἀπελουσασθε* durch die in beiden gleiche vorstellung der reinheit unmittelbar sich verknüpft (cf. 1, 30). In dem *ἐδικαιωθητε* ist aber am entschiedensten ausgesprochen, dass der frühere heidnische lebenszustand, der an *unserer stelle* als ein *ἄδικον εἶναι* gedacht ist, aufgehört hat. Alle drei ausdrücke haben religiösen gehalt; sie bezeichnen ein neues objectives lebensverhältnis, in welches der mensch zu Gott durch Gott versetzt ist. Der grund auf welchem, das mittel, durch welches diese versetzung sich vollzog, wird durch *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρ. Ἰησ. Χρ.* und durch *ἐν τῷ πνεύματι τ. θεοῦ ἡμῶν* ausgesprochen. Das erste moment hat seine ausdrucksform daher gewonnen, dass die anschauung des *βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τ. κυρ. Ἰησ. Χρ.* das bewusstsein des Paulus beherrschte (1, 13). Beide momente drücken den objectiven grund eines neuen subjectiven lebenszustandes aus und in rück-sicht darauf hat Paulus das zweite moment und hat es nach dem ersten hinzugesetzt. Wenn Ritschl (l. v. d. v. II, 333) feinsinnig auf grund eines chiasmus nur *ἐν τῷ ὀν. τ. x. Ἰ. Χρ.* auf *ἐδικαιωθητε*, dagegen *ἐν τῷ πν. τ. θ. ἡ.* auf *ἀπελ. n. ἡγ.* bezogen wissen will, so hat doch Paulus *ἐν τῷ ὀνομ. τ. x. Ἰησ.* gewiss

Mit diesen letzten gedanken hat Paulus der rüge über das rechten der brüder unter einander vor heidnischen richtern und über den abfall vom christlichen geiste in dieser unsitte eine allgemeine und principielle wendung gegeben. Er hat die Korinther daran gemant, dass ihr heidnisches leben der vergangenheit angehöre; dass mit der taufe auf den namen Christi ein neuer objectiver lebensgrund zu einer neuen form subjectiven lebens auch in ihnen gelegt sei. Diese wendung des gedankens leitet zu einer neuen ausführung über und zur beantwortung einer reihe von anfragen der Korinthischen gemeinde, bei deren entscheidung es sich wesentlich um die gestaltung eines neuen subjectiv christlichen lebens handelte auf dem neu gelegten objectiv christlichen lebensgrunde.

4. Bekämpfung irriger anschauungen über den gebrauch der christlichen freiheit in der befriedigung eines naturtriebes, des geschlechtstriebes in der ehe und des genusstriebes im essen von götzenopferfleisch, cap. 6, 12—11, 1.

a) Die berechtigung des Korinthischen grundsatzes von christlicher willkür in der befriedigung des naturtriebes, cap. 6, 12—20.

Bevor Paulus zu der beantwortung zweier anfragen übergeht, welche die Korinther in betreff der ehe und in betreff des genusses von götzenopferfleisch an ihn gerichtet hatten, stellt er den grundsatz richtig, aus welchem mitglieder der gemeinde unter widerspruch anderer — daher die anrufung des apostels — über jene lebensformen entschieden hatten. In der ehe müssen viele in Korinth aus ihrer dualistischen weltanschauung heraus nur die befriedigung eines naturtriebes, eines triebes der *σὰρξ* gesehen haben. In sofern nun auch nach Paulinischer anschauung die *σὰρξ* und das gebiet ihrer triebe nur dem *ἔξω ἀνθρώπου* des christen angehört, hatten jene mitglieder der gemeinde vielleicht grade mit berufung auf Paulus selbst gefolgert, dass die befriedigung des geschlechtstriebes den *ἑσω ἀνθρώπου* nicht berüre und deshalb dem gebiete der willkürfreiheit des christen

---

auf alle drei tätigkeiten bezogen und deshalb auch *ἐν τῷ πν. τ. θ. ἡμ.* Aber er hat offenbar nicht darüber reflectirt, wie jedes der beiden letzten momente auf jede einzelne der drei tätigkeiten bezogen sei, und deshalb bleibt für den reflectirenden verstand eine gewisse inconcinnität.

anheimfalle. Und aus diesem grundsatz hatten sie auch die πορνεία, jede außereheliche befriedigung des geschlechtstriebes, gerechtfertigt. Ebenso müssen mitglieder der gemeinde den genuss des götzenopferfleisches nur als befriedigung des narungstriebes behauptet haben. Und mit dieser anschauung hatte sich die γνώσις verbunden, dass ein bildgott nur eine erdichtung des bewusstseins, folglich genuss von bildgottsofferfleisch nur eine erdichtete unwirklichkeit sei. Aus beiden gründen hatten sie auch den genuss von bildgottsofferfleisch der willkürfreiheit des christen hingegeben. Aus diesen ansichten aber war der grundsatz aufgestellt: πάντα μοι ἐξέστιν. Der sinn desselben kann nach dem zusammenhange nur sein: jede befriedigung eines in der natur der σαρκί liegenden triebes steht in der willkürfreiheit des christen, weil derselbe aus dem ἐξω ἄνθρωπος hervorgeht und nur den ἐξω ἄνθρωπος berührt.

Paulus stand mit den gemeindemitgliedern, welche diesen grundsatz geltend machten, zum teil auf demselben boden. Auch er sieht in der ehe, wie wir erfahren, nur eine befriedigung des geschlechtstriebes, in dem genusse des götzenopferfleisches eine befriedigung des narungstriebes und in dem götzenopferfleische kein göttlichen wesen geopferetes fleisch. Er anerkennt daher zum teil auch den grundsatz: πάντα μοι ἐξέστιν. Aber der grundsatz ist ihm kein allgemeingültiger; er ist durch das leben und das wesen des gläubigen beschränkt. Und darum verwirft er die unbedingte gültigkeit des grundsatzes. Weil aber in Korinth die anschauung von der ehe und vom genusse des götzenopferfleisches unter der behauptung der ausnahmslosen geltung dieses grundsatzes zum widerstreit in der gemeinde geworden war, so stellt auch Paulus diesen grundsatz seiner behandlung jener beiden fragen voran, um seine entscheidung dadurch principiell vorzubereiten.

Mit den worten: *alles ist mir erlaubt!* — beginnt er deshalb seine entscheidung über die anfrage der gemeinde in betreff der ehe und des götzenopferfleisches. Aber sofort beschränkt er die allgemeingültigkeit dieses grundsatzes mit dem satze: *doch nicht alles nützt*. Die willkür des einzelnen hat ihre schranke an dem nutzen der allgemeinheit, deren glied der einzelne ist. Und noch eine andere beschränkung folgt. *Alles ist mir erlaubt; aber nicht ich soll mich beherrschen lassen von irgend etwas*. Die willkür-

freiheit des einzelnen ich muss auch die freiheit in der willkür behaupten, damit die freiheit des ich nicht von dem gegenstande seiner willkür beherrscht werde, dass ich vielmehr, wenn der nutzen der allgemeinheit es fordert, in freiheit seine willkür aufgeben kann.

Zu dieser formellen beschränkung des geltend gemachten grundsatzes tritt aber noch eine andere aus dem wesen der sache, an welcher die willkürfreiheit ausgeübt wird. *Die speisen gehören dem bauch und der bauch den speisen; Gott aber wird diesen und diese vernichten. Der leib aber gehört nicht der unzucht, sondern dem herrn und der herr dem leibe; Gott aber erweckte sowol den herrn, als auch wird er uns erwecken mittelst seiner allmacht* <sup>20)</sup>. Was man in Korinth unter die gleiche anschauung und deshalb unter den gleichen grundsatz gebracht hatte, die betätigung des esstriebes und die befriedigung des geschlechtsstriebes, das scheidet Paulus von einander und hebt damit die geltung eines und desselben grundsatzes für das in sich unterschiedene auf. Der esstrieb ist nur ein trieb des begehrenden bauches, des fleisches in seiner rein stofflichen sinnlichkeit; er ist ein rein vergängliches ohne alle wesenhafte bedeutung und wird vergehen mit dem stofflich sinnlichen. Und dasselbe gilt von dem gegenstande dieser stofflichen sinnlichkeit. Gott wird bauch und speise vernichten. Und insofern beide etwas vergehendes sind, so gilt in ihrem gebiete der grundsatz: alles ist mir erlaubt. Anders aber ist es mit der betätigung des geschlechtstriebes. Die befriedigung desselben ist nicht eine betätigung des im essen nur genießenden fleisches, sondern des im geschlechtsakte handelnden leibes <sup>\*)</sup>. Der leib aber, die gegliederte erscheinungsform des inneren, ist das organ des ich für sein handeln und steht deshalb in notwendiger und untrennbarer beziehung zum heiligen oder sündigen handeln des ich. Im gläubigen also gehört der leib, dies organ des handelns, nicht der unzucht, einer sündigen ἐπιθυμία της σαρκος, welche das ich gefangen genommen hat (röm. 7, 23. 25), sondern er gehört dem herrn, der triebkraft des heiligen geistes (gal. 5, 18), der das wesen des herrn ist (2 kor. 3, 17). Und der herr gehört dem

---

<sup>\*)</sup> Denn dieser paulinische unterschied von σὰρξ und σῶμα ist die notwendige grundlage und voraussetzung des hier ausgesprochenen gedankens.

leibe des gläubigen, insofern der herr, der geist (2 kor. 3, 17), des leibes der gläubigen notwendig bedarf zur verwirklichung der geistesantriebe in geistestaten, zur verwirklichung der früchte des geistes, der lebensgerechtigkeit und heiligung der gläubigen (gal. 5, 22. röm. 6, 20—22). In diesem sinne schließt der gedanke mit dem satze: Gott aber erweckte sowol den herrn, so dass also der leib des gläubigen hier im diesseits in fortwährender beziehung zu dem fortlebenden herrn steht, als auch wird er uns auferwecken \*) mittels seiner allmacht, so dass, was wir durch das werkzeug unseres leibes hier im diesseits gehandelt haben, dem richterurteile Gottes und des herrn unterworfen sein wird (2 kor. 5, 10).

Damit ist nun bewiesen, dass die befriedigung des geschlechtstriebes bei den gläubigen unter eine ganz andere anschauung tritt, als die befriedigung des genusstriebes, dass die betätigung des geschlechtstriebes nicht eine tat der *σάρξ*, sondern des *σῶμα* ist, dass für sie der grundsatz: *παντα μοι ἔξεστιν* nicht gilt. Daher folgert nun Paulus: *fliehet die unzucht!* Und diese ermanung begründet er wieder durch das verhältnis des *σῶμα* zum wesen des menschen und des gläubigen. *Jede verfehlung* — behauptet er — *welche etwa zur tat wird ein mensch gemacht haben, ist außerhalb des leibes*, (ist nicht ein handeln auf sich, sondern auf andere); *wer aber unzucht treibt, der sündigt auf den eigenen leib hin* (so dass dieser von der sünde getroffen und entheiligt wird). Und hierin liegt das entscheidende der unzuchtsünde. Deshalb fährt Paulus fort: *oder* — wenn ihr etwa meinen solltet, das sei nichts entscheidendes — *wisset ihr nicht, dass euer*

---

\*) Paulus sagt *ἡμᾶς*, nicht *τα σῶματα ἡμῶν*, weil der gedanke nicht ist, dass das *σῶμα* selber nichts vergängliches, sondern ein unvergänglich im jenseits dauerndes sei, vielmehr dass, was das diesseitige *σῶμα* hier im diesseits als organ des *ἐγώ*, der *ἡμεῖς* im dienste des *κυρίου* gewirkt hat, ein unvergängliches, ein vermittelst unserer auferweckung in das jenseits reichendes sei. Diese beziehung des *σῶμα* zum *ἐγώ* als des notwendigen organs seines heiligen oder sündigen handelns, dessen wirkungen unvergänglich sind, soll hervorgehoben werden.

Der fast immer feine reflexion verratende B hat mit der lesart *ἐξηγείρεν ἡμᾶς* den gedanken auf die schon diesseitige ethische auferstehung bezogen (röm. 6). B hat damit den satz: *ὁ κύριος τῷ σῶματι* begründen wollen. Aber einmal ist dies nicht notwendig der gedanke des Paulus, und dann würde dieser nicht *ἐξηγείρεν* sondern *ζωοποιεῖν* verwendet haben (röm. 7, 11), zumal da er eben *ἐγείρεν* von der wirklichen auferstehung gebraucht hatte.

*leib ein tempel des heiligen geistes in euch ist, den ihr von Gott habt, und dass ihr (in folge dessen) euch selber nicht angehört (sondern Gott, der euch den heiligen geist verliehen). In folge dessen also darf der gläubige seinen leib nicht als werkzeug seines und seines willkürlichen handelns gebrauchen, sondern muss ihn zum werkzeuge des heiligen geistes Gottes machen. Diese behauptung aber, dass der gläubige sich selber nicht angehört, wird durch die erinnerung begründet: denn erkaufte wurdet ihr (aus der macht der sünde und des sündenfluches röm. 7, 14. 23. gal. 3, 13) um einen preis. Daher die schlusswarung: so verherrlicht denn Gott an eurem leibe!*

Damit ist festgestellt, dass der grundsatz, dessen geltung in Korinth auch für die befriedigung des geschlechtstriebes behauptet war, für diesen trieb bei den gläubigen ungültig sei, festgestellt, dass der gläubige die unzucht fliehen, und an seinem leibe, dem tempel Gottes, Gott verherrlichen müsse. Und damit ist zugleich das princip festgestellt, aus welchem die anfragen der Korinthischen gemeinde über die ehe zu entscheiden sind. Zu dieser entscheidung wendet sich jetzt der apostel.

- b) Vorschriften über die in der ehe geordnete befriedigung des geschlechtstriebes und über den wert der ehelosigkeit, cap. 7, 1—40.

Schon oben p. 232 ist auf den widerstreit der anschauungen in betreff der befriedigung des geschlechtstriebes und der ehe hingewiesen, der von der gemeinde der entscheidung des Paulus muss vorgelegt sein. Auf grund des dualismus von geist und fleisch und der religiösen metaphysik des Paulus hatten einzelne gefolgert, dass die befriedigung des geschlechtstriebes, sei es in der ehe, sei es außer der ehe, in die willkür des gläubigen, des geistesmenschen, gestellt sei, hatten andere gefolgert, dass die befriedigung des geschlechtstriebes auch in der ehe die betätigung einer sündigen begierde des fleisches sei. Und an diese principielle frage hatten sich besondere geknüpft. Für alle gibt nun Paulus im folgenden die entscheidung.

Voraufl stellt er seine principielle und positive entscheidung in betreff der befriedigung des geschlechtstriebes überhaupt (v. 1—7).

*Bezüglich dessen aber, was ihr schreibt — beginnt die ant-*

wort — so ist es gut für einen mann ein weib nicht zu berühren; um der unzucht willen aber soll ein jeder sein eheweib haben und soll jede ihren eigenen ehemann haben \*). Als grundsatz wird damit aufgestellt, dass die beherrschung des geschlechtstriebes ein im religiösen sinne gutes ist (cf. v. 7). Weil aber der mensch, auch der gläubige, die ἐπιθυμία της σαρκος in sich trägt (v. 5 fin.) und die unzucht schlechthin zu fliehen ist, so vernetwendigt sich die in der monogamen ehe geregelte befriedigung des geschlechtstriebes für den, der von Gott nicht die gabe empfangen hat, diesen trieb zu beherrschen. In diesem sinne gibt Paulus die folgenden vorschriften: *dem eheweibe leiste der ehemann seine schuldigkeit, in gleicherweise aber auch das eheweib dem ehemanne. Das eheweib hat nicht macht über den eigenen leib, sondern der ehemann; in gleicher weise aber hat der ehemann nicht macht über den eigenen leib, sondern das eheweib. Entziehet euch nicht einander, es sei denn etwa in folge übereinkunft auf bestimmte zeit, damit ihr müße habet für euer gebet und (dann) wieder an demselben orte seiet, damit nicht (wenn ihr euch getrennt haltet) der satan euch versuche (zur unzucht mit anderen) um eurer unenthaltsamkeit willen.* Von diesen vorschriften aber behauptet Paulus, auf den grundsatz v. 1 zurückgreifend: *dieses aber sage ich aus nachsicht, nicht als befehl. Ich will vielmehr, dass alle menschen seien, wie auch ich selber (den geschlechtstrieb beherrschend); aber ein jeder hat eine eigentümliche gnadengabe von Gott aus, der eine so, der andere so.* Von den gnadengaben, welche die gläubigen von Gott aus empfangen, hat der eine die gabe der ἐγκρατεία (cf. ἀκρασία v. 5 cf. v. 9. gal. 5, 23), dem anderen fehlt sie.

Von diesem grundsatz und seinen folgerungen aus — dass

---

\*) Heinrici l. l. sieht in diesen worten den gegensatz von *ehelosigkeit* und *ehe*. Aber wie wäre der ausdruck: γυναῖκος μὴ ἀπτεσθαι auf ehelosigkeit zu beziehen! Richtiger Meyer a. l. Aber dieser windet sich um die consequenzen herum. — Was καλόν hier im zusammenhange bedeutet, ergibt v. 7, wo das γυναῖκος μὴ ἀπτεσθαι unter die anschauung eines χαρίσμα ἐκ θεοῦ gestellt ist. Daher muss es das im religiösen sinne gute ausdrücken. Die vergleichung mit v. 26 (und 35?) passt nicht, weil hier nach dem zusammenhange καλόν das in bestimmten zeitverhältnissen zweckmäßige bezeichnet (gegen Heinrici).

Paulus hat nun einmal von der ehe nicht die protestantische anschauung der gegenwart. Die ehe als „sittliche institution“, als eine lebensform, welche zur entwicklung und vollendung der sittlichkeit des menschen gefordert wird, kennt Paulus nicht.

die beherrschung des geschlechtstriebes ein gutes, bei dem mangel dieser beherrschung aber die geordnete befriedigung in der ehe notwendig ist — entscheidet nun Paulus über die besonderen hier eintretenden verhältnisse.

Er spricht zuerst von den nicht in ehe stehenden ganz im anschluss an das eben behauptete: *Ich sage aber den nicht in ehe stehenden\*) [und den wittwen], dass es ein (religiös) gutes für sie ist, falls sie bleiben, wie auch ich (unverehelicht, weil den geschlechtstrieb beherrschend). Wenn sie aber selbstbeherrschung nicht haben, so sollen sie freien; denn besser ist freien, als brünstig sein.* Von den nicht in die ehe getretenen geht Paulus auf die in ehe lebenden über und auf ihr verhältnis zu dem grundsatz, dass es gut sei den geschlechtstrieb zu beherrschen. Aus diesem grundsatz konnten die in ehe stehenden die notwendigkeit einer auflösung der ehe folgern. Der apostel aber verweist sie auf das gebot des herrn, dass eine (bestehende) ehe nicht getrennt werden solle. *Denen aber, die in die ehe getreten sind — heißt es — vermelde ich, nicht ich, sondern der herr, dass ein eheweib vom ehemanne sich nicht scheide und\*\*) ein ehemann ein eheweib*

---

\*) Dass ἀγαμος auf diejenigen geht, welche wegen alters hätten in die ehe treten können und sollen (cf. Heinrici a. l.) nicht auf die wittwer, wird an dem gegensatz v. 10 immer seine stütze haben. Aber allerdings bleibt καὶ ταῖς χηραῖς für den gedanken des Paulus unbequem, wenn man ἀγαμος nicht vom wittwer fasst.

Da der folgende abschnitt stark interpolirt ist, so könnte, weil Paulus von den wittwen gewordenen ehfrauen noch einmal v. 39 besonders redet, schon hier interpolirt sein. Auch dem gedankenzusammenhange ist καὶ ταῖς χηραῖς fremd, da zunächst noch von solchen die rede ist, welche unter dem grundsatz stehen, dass es gut ist den geschlechtstrieb zu beherrschen. Unter diesen grundsatz aber kann Paulus die χηραὶ kaum gestellt haben.

\*\*) Die worte: εἰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενετω ἀγαμος κ. τ. λ. können nur bedeuten: falls aber auch etwa der fall wird eingetreten sein, dass ein eheweib vom ehemanne geschieden ist: so soll trotz der verwirklichung dieses falles, doch das eheweib unverehelicht bleiben oder dem ehemanne sich versönen. Der satz hat den künftigen fall im auge, wo eine solche scheidung in die wirklichkeit wird eingetreten sein und gibt für diesen künftigen fall eine vorschrift. Denn es deutet nichts auf die vorstellung des Paulus, dieser fall könnte etwa vor seinem briefe als ein vergangener eingetreten sein, wo die Korinther von dem herrngebote noch nichts gewusst haben. Es ist daher durchaus unberechtigt, wenn Hofmann und nach ihm auch Heinrici hinzudenken, dass dieser fall „fürderhin nicht geschehen solle“. Paulus hätte einen solchen gedanken sprachlich ausdrücken

*nicht entlasse.* Unter dieses gebot des herrn betrachtet Paulus jedoch nur die an den herrn gläubigen beschlossen; er gibt daher dem gebote seine anwendung auch auf den noch übrigen fall, auf solche, welche zwar in der ehe, aber in einer gemischten leben. *Den übrigen aber sage ich, nicht der herr, fährt er fort, wenn irgend ein bruder ein ungläubiges eheweib hat und diese stimmt in freiem belieben zu mit ihm zusammenzuleben, so soll er sie nicht entlassen. Und ein eheweib, welches einen ungläubigen ehemann hat und dieser stimmt in freiem belieben zu, mit ihr zusammenzuleben: so soll sie den ehemann nicht entlassen\*).* In dem

müssen: ἐὰν δὲ ἐν ὑμῖν γυνὴ ἢ κεχωρισμένη. Das gefül davon hat Heinrici, wenn er übersetzt: falls er aber auch geschieden worden ist. Das aber ist ein missverständnis des conj. aor. im nebensatze eines futurischen oder futurisch gedachten hauptsatzes.

Deuten wir aber die worte richtig, so hat diese sogenannte parenthese keine stelle im gedanken des Paulus, dessen form sie unterbricht. Denn Paulus kann in demselben augenblicke, wo er ein gebot des herrn gibt, unmöglich den fall gesetzt haben und setzen, mit welchem dasselbe übertreten wird. Die worte sind durchaus nur als interpolation zu begreifen für eine gemeinde in welcher das herrngebot nicht unbedingt durchgeführt war oder durchgeführt werden sollte, oder wo der lust zur scheidung entgegengewirkt werden sollte.

\*) Der gedanke des folgenden v. 14 ist: *geheiligt worden in der gemischten ehe ist der ehemann, der ungläubige, in dem eheweibe (dem gläubigen) und geheiligt worden ist das eheweib, das ungläubige, in dem (gläubigen) bruder.* Begründet wird diese übertragung der heiligkeit von den gläubigen auf den ungläubigen durch einen unwirklichen schluss aus der annahme des gegenteils: denn sonst — wenn die heiligkeit des gläubigen auf den ungläubigen nicht übertragen wird — sind eure kinder — die bei der geburt noch ungläubig sind — unrein; nun aber sind sie heilig. Folglich wird also auch der ungläubige ehemann etc. Der letzte ausspruch bezieht sich auf die anschauung, dass allem, was aus fleisch und fleischesbegierde erzeugt wird, die sordes nativatis (Origenes) anhaften.

Dieser gedanke — der in seinem letzten gliede one jede anknüpfung im bewusstsein des Paulus ist, wenn er auch nicht ganz außerhalb der consequenz seiner weltanschauung liegt — hat im zusammenhange keine stellè. Paulus hat vorher die nicht-scheidung einer gemischten ehe auf das herrngebot und die *freie zustimmung des ungläubigen* gegründet. Damit stimmt nicht, dass er sie hier aus der objectiven übertragung der heiligkeit des gläubigen auf den ungläubigen folgert. Paulus begründet dann nachher die trennung der gemischten ehe dadurch, dass der gläubige nicht weiß, ob er den ungläubigen retten werde. Damit stimmt nicht, wenn er eben vorher ausgesprochen hat, dass die heiligkeit des gläubigen den ungläubigen heilig mache. Und auch dazu stimmt diese begründung der nicht-scheidung der gemischten ehe durch die übertragung der heiligkeit des gläubigen auf den ungläubigen nicht, dass Paulus das verhalten des

falle also, auf welchen das gebot des herrn sich nicht bezieht, weil der herr sein gebot auf denselben nicht bezogen hat, macht Paulus die verwirklichung des herrngebotes über die nicht-scheidung der ehe von dem freien belieben nicht des gläubigen, sondern des ungläubigen abhängig. Denn der ungläubige ist durch das herrngebot nicht gebunden und so kommt die entscheidung aus seinem freien belieben. Folgerichtig fährt der apostel deshalb auch fort: *wenn aber der ungläubige sich scheidet, so soll er sich scheiden* (und der gläubige soll die trennung nicht hindern). Diese entscheidung aber des apostels, welche dem gläubigen in diesem falle die freiheit gibt, das herrngebot nicht für sich bindend zu achten, konnte religiöse gemüter befremden und beängstigen. Daher begründet Paulus diese entscheidung. *Nicht ist zum sklaven gemacht worden* — so behauptet er — *der (gläubige) bruder oder die (gläubige) schwester* (durch die religiöse gebundenheit des glaubens) *in derartigen lebenslagen* (denen der gläubige nur mit seinem äußeren menschen angehört, weil sie äußerliche formen sind — cf. v. 18—24 — und welche der ungläubige nach seiner freiheit, seiner ἐυδοκία entscheidet); *vielmehr hat Gott uns berufen in frieden (zu sein)*. Und deshalb soll Gottes zweck hier entscheiden. Gegenüber aber dem möglichen einwande wider diese entscheidung von seiten des religiösen gemütes des gläubigen, dem einwande, dass durch fortsetzung der ehe trotz der nicht-zustimmung des ungläubigen (v. 12, 13) und trotz des unfriedens mit ihm der ungläubige noch zum glauben und dadurch zum heile könne gebracht werden und dass dies etwa Gottes zweck bei der gemischten ehe sei, begründet Paulus seine entscheidung, dass nicht geknechtet sei der gläubige unter das herrngebot in solchen lebenslagen, mit den worten: *denn \*) was weißt du, eheweib, ob du deinen ehemann*

---

gläubigen bei der scheidung der gemischten ehen *nur* von der bestimmung Gottes abhängig macht, die den gläubigen an den ungläubigen gebunden hat und ihn *dadurch* verpflichtet, seinerseits die ehe mit dem ungläubigen aufrecht zu halten.

Die worte sind offenbar zusatz eines späteren, eines kirchlichen mannes, der durch die paulinische begründung der gemischten ehe (συνευδοκεῖ) nicht befriedigt war.

\*) Das γὰρ begründet die entscheidung des apostels gegen den unausgesprochen im vorhergehenden liegenden gedanken: der gläubige soll also die trennung geschehen lassen cf. Bäumlein part. p. 83. — Sehr fein stellt Paulus hier das weib, das in liebe duldende und hoffende, dem manne voran.

*erretten wirst, oder was weißt du, ehemann, ob du dein cheweib retten wirst?* Da diese errettung des ungläubigen von dem willen Gottes abhängt, so soll der gläubige sie nicht zum gesetz für sein handeln machen. Nur allein durch diese bestimmung Gottes über sein lebensschicksal soll der gläubige seine handlungsweise beschränkt wissen. Das sprechen die worte aus: *nur \*) wie einem jeden (das lebenslos) zuteilte der herr* (Gott, die allein entscheidende macht), *wie einen jeden berufen hat Gott, so soll er wandeln.* Und daher soll der gläubige von sich aus eine gemischte ehe aufrecht erhalten, sobald der ungläubige mit freiem willen der aufrechterhaltung zustimmt. Das ist die aus religiöser lebensanschauung hervorgehende entscheidung des apostels in betreff einer gemischten ehe und die beziehung dieser entscheidung zum gebote des herrn über die unzulässigkeit einer trennung der ungemischten ehe. Daher setzt er hinzu: *und so verordne ich in den gemeinden \*\*)* (der gläubigen) *allen.*

Diese entscheidungsnorm einer religiösen lebensbetrachtung als der allein durchgreifenden wird nun weiter an zwei fällen erläutert, die gewiss in der Korinthischen gemeinde eine praktische bedeutung hatten. Ein ursprünglich jüdischer pauliner konnte in religiöser ängstlichkeit wänen, er müsse seine beschneidung vernichten zum beweis seines glaubens, dass beschneidung für die gerechtigkeit wertlos sei; ein ursprünglich paulinischer heide konnte in religiöser ängstlichkeit sich dazu bewogen fühlen, seine unbeschnittenheit aufzuheben in anerkennung, dass unbeschnittenheit vom volke Gottes und seiner gerechtigkeit ausschließe. Dem entgegen sagt Paulus: *als beschnittener wurde jemand berufen: nicht soll er sich eine vorhaut machen; in vorhaut ist jemand berufen: nicht soll er sich beschneiden.* Und dies wird dadurch begründet, dass beschneidung, wie vorhaut an sich nur ein wesenloser und bedeutungsloser schein sind, alles aber auf das innere ankommt, dessen erscheinung und zeichen beide sein müssen, wenn sie im religiösen gebiete eine bedeutung haben sollten (röm. 4, 11. 2, 25 ff. gal. 6, 13). *Die beschneidung*

\*) Das  $\epsilon\iota\ \mu\eta$  über vers 16 und 15<sup>c</sup> hinweg auf v. 15<sup>b</sup> zu beziehen ist grammatisch unrichtig und logisch unrecht. In dem satze mit  $\epsilon\iota\ \mu\eta$  gibt Paulus die einzige beschränkung für die freiheit des handelns und der trennung der ehe, welche unausgesprochen, oder gedacht dem gläubigen in v. 16 gegeben ist.

\*\*) Der ton ruht doch auch hier nach dem gesetz über  $\pi\alpha\varsigma$  auf  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\iota\varsigma$ .

*ist nichts*, heißt es, *und die vorhaut ist nichts; sondern* (in sittlicher *tat* sich darstellende) *bewahrung von geboten Gottes\**) (ist etwas). Daher die folgerung: *ein jeder in der berufung, in welcher er berufen wurde, in dieser verharre er*. Denn sie ist für den gläubigen seine ihm von Gott bestimmte äußere lebenslage, die vom menschen aus zu ändern wider Gott ist, da sie das für Gott wesenhafte, den inneren menschen, nicht berührt. Und dieser durchschlagende grundsatz wird noch durch ein zweites beispiel erläutert. *Als sklave wurdest du berufen; es gehe dir nicht zu herzen* (das sklave sein). *Sondern, wenn du auch frei werden kannst, so schicke dich lieber darein\*\*)* (in das sklave sein). Paulus begründet diese vorschrift aus der anschauung des gläubigen, der, als geistesmensch über die wirklichkeit sich erhebend, alle dinge geistig betrachtet. *Denn* — behauptet er — *wer als sklave im herrn* (zu sein) *berufen wurde, ist ein freigelassener des herrn d. h.* ist ein aus seinem wirklichen sklavenzustande freige-wordener höriger des herrn; *in gleichen wer als freier berufen wurde, ist ein sklave Christi d. h.* ist ein aus seiner wirklichen freiheit zum sklaven gewordener höriger Christi. Und diesen gedanken erläutert das wort: *um einen preis wurdet ihr erkauft; werdet nicht menschenklaven\*\*\*)*. Und so ergibt denn diese darstellung des Paulus wieder den religiösen grundsatz, den er einschärfen will: *ein jeder, brüder, in welchem lebenszustande er be-*

---

\*) Der zusammenhang erklärt, wie Paulus auf diese bestimmung kommt. Er will aufstellen nicht, was im gebiete des religiösen lebens das bedeutungsvolle sei, sondern was da, wo es um den wert von beschneidung oder nicht-beschneidung sich handelt, das entscheidende sei. Das ist nicht das äußere der beschneidung oder der vorhaut, sondern das innere, dessen erscheinung das äußere ist, die bewahrung oder übertretung der gottesgebote. Und er nennt nur das erstere, weil nur dieses eine positive bedeutung hat.

\*\*) Das *χρησαι* steht hier, wie in der wendung: *τοῖς πραγμασι χρῆσασθαι*. Der ton aber liegt auf *χρησαι*. Der gedanke ist: so tritt nicht aus dem zustande des sklave seins heraus, sondern handtiere lieber damit, wisse dich darin zu finden.

\*\*\*) Die verschiedenheit der erklärung beweist die dunkelheit des gedankens im zusammenhange. Soll er im zusammenhange festgehalten werden, so kann sein sinn nur sein: um einen preis wurdet ihr von Christo zu seinem eigentum erkauft (6, 20); werdet nicht (eures sklavenverhältnisses zu Christo vergessend, in eurem bewusstsein) menschenklaven, so dass ihr als sklaven von menschen euch erfasst und danach handelt. Dann wird freilich der trieb nach wirklicher freiheit euch immer wieder beherrschen.

rufen wurde, in dem verharre er bei\*) Gott (bei dem willen des das lebensschicksal bestimmenden Gottes).

Paulus hat nun über diejenigen gehandelt, welche gegen voraussetzung ihres alters nicht in ehe getreten sind, dann von denen, welche in die ehe getreten sind. Jetzt wendet er sich zu denen, welche wegen ihres alters noch nicht in die ehe getreten sind, und zwar zu den jungfrauen, über deren verehelichung, ob sie wider Gott sei, oder nicht, von den vätern in Korinth muss angefragt worden sein (cf. v. 36. 28).

Paulus meldet den anfragenden zunächst: *in betreff der jungfrauen habe ich ein gebot des herrn nicht, eine willensmeinung aber gebe ich ab als einer, dessen der herr sich erbarmt hat, dass er ein gläubiger\*\*) sei. Ich erachte nun also* — bei dieser sache, wo ich aus dieser meiner beziehung eines gläubigen zum herrn eine willensmeinung in betreff der jungfrauen abgeben will — *es erweise sich heilsam wegen des gegenwärtigen notstandes dieses, dass heilsam für einen menschen ist das so (unverehelicht) sein\*\*\*).*

Indem Paulus eine behauptung, welche entweder die Korinther bei ihrer anfrage gegen ihn, oder welche er selber schon gegen die Korinther ausgesprochen hatte, näher bestimmt und beschränkt (δια την ἐνεστώσαν ἀνάγκην) stellt er für seine abzugebende γνώμη zunächst den allgemeinen satz auf: wegen der

\*) Das παρα drückt ein geistiges verhältnis sinnlich aus. Cf. Meyer a. l.

\*\*) Wegen der verbindung mit ἐλεημένος geht es nicht, πιστός nur im sittlichen sinne von zuverlässig oder treu zu fassen, statt im religiösen sinne von gläubig. Auch will Paulus den Korinthern nicht aussprechen, dass sie sich auf seine γνώμη verlassen können, sondern dass seine γνώμη im sinne und geiste des herrn sei (cf. 14, 37. 7, 40). Dies ist sie aber, weil der herr in seinem erbarmen den Paulus als gläubigen in beziehung zu sich gesetzt hat und Paulus nun, was er spricht, aus seiner beziehung zum herrn spricht.

\*\*\*) Grammatisch lassen diese worte doch wol nur eine auffassung zu. Das pronominale τούτο vertritt einen satz, über welchen Paulus sein urteil abgibt. Dieser satz ist in den mit dem explicativen ὅτι eingeleiteten worten enthalten: ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ το οὕτως εἶναι. Von diesem satze spricht Paulus als sein erachten (νομίζω) das prädikat aus: καλὸν ὑπάρχει δια την ἐνεστώσαν ἀνάγκην.

Wegen der zwischenstellung des ἐνεστώσαν hat Paulus die gegenwärtige not im gegensatze gedacht zu allen früheren nöten. Dadurch wird die gegenwärtige not, in welcher der redende und die angeredeten stehen, zu der not vor der parusie, der not in dem καιρὸς συνεσταλμένος v. 29.

*gegenwärtigen* notlage ist heilsam und zweckmäßig für einen menschen das unverehelicht sein. Dass dieser satz von der heilsamkeit der ehelosigkeit für einen menschen nur aus zweckmäßigkeitsgründen wegen der gegenwärtigen notlage, nicht aus religiösen gründen wegen einer widergöttlichkeit der ehe an sich anerkannt werde, erklärt Paulus in den worten: *du bist verbunden einem eheweibe, suche keine lösung; du bist los vom eheweibe, suche kein eheweib*. Sind damit ehe und nicht-ehe als gleichberechtigte lebensformen und deshalb als sittlich gleichgültige hingestellt, so folgt daraus: *falls du aber auch wirst in die ehe getreten sein, so wurdest du nicht sündig* (in dem momente, als du in die ehe tratst) *und falls in die ehe wird die jungfrau getreten sein, so wurde sie nicht sündig*. Drangsal aber für das fleisch — für den äußeren sinnlichen menschen — *werden die derartigen haben* (die in die ehe getreten sind); *ich aber schon eurer*.

Hiermit hat Paulus seine willensmeinung in betreff der jungfrauen abgegeben. Er hat den grundsatz von der heilsamkeit ihrer ehelosigkeit anerkannt unter der beschränkung der zweckmäßigkeit wegen der not der gegenwart, hat die ehe als ein religiös indifferentes auch für die jungfrau behauptet, seine bevorzugung der ehelosigkeit der jungfrauen aber nur auf den wunsch zurückgeführt, die Korinther vor der bedrängnis des äußeren menschen zu bewahren, welche verhehelichte in der *gegenwärtigen* not zu leiden haben. Was er hiermit ausgesprochen und bestimmt hat, erläutert er nun durch eingehendere erörterung der gegenwärtigen notlage und ihrer forderung, alle lebensverhältnisse, welche aus dem wesen der (sinnlich-sichtbaren) welt hervorgehen, als nicht bestehend zu betrachten und aufzugeben. *Dieses aber behaupte ich, brüder*, — so fährt Paulus fort — *die zeitfrist ist gekürzt, damit für die folgezeit* (wie bisher noch nicht war) *auch die da eheweiber haben wie nicht habende seien, und die da weinen wie nicht weinende, und die da sich freuen wie nicht sich freuende, und die da kaufen wie nicht besitzende, und die da die welt nutzen wie nicht ausnutzende*. Denn im vergehen ist die gestalt dieser welt da. Daraus ergibt sich das verlangen des apostels: *ich will aber, dass ihr keine (welt-) sorgen euch macht*\*). Dies verlangen erläutern die worte: *der nicht in die ehe getretene sorgt für das*,

\*) Zu ἀμεριμνος cf. ἀκαρπος 1 kor. 14, 14.

*was des herrn ist, wie er dem herrn gefallen möge; wer aber in die ehe trat, sorgt für das, was der welt angehört, wie er seinem eheweibe gefallen möge. Und geschieden\*) ist auch das eheweib und die jungfrau. Die nicht in die ehe getretene sorgt für das, was des herrn ist, damit sie heilig sei sowol am leibe, als am geiste\*\*); die aber in die ehe trat, sorgt für das, was der welt angehört, wie sie gefallen möge dem ehemanne. Damit aber die Korinther aus diesen worten nicht schließen, dass nach der meinung des Paulus die ehe und ein religiöses leben unverträgliche gegensätze seien, setzt er hinzu: dies aber sage ich zu eurem eigenen nutzen\*\*\*), nicht (aber) damit ich eine schlinge euch überwerfe (um für meine lebensform der ehelosigkeit euch einzufangen), sondern zum zwecke des wolanständigen und unabgezogen bei dem herrn wolverharrenden verhaltens. Wenn aber jemand unanständig zu handeln erachtet gegen seine jungfrau, falls sie etwa überblühend ist, und es so geschehen muss, so tue er, was er will; nicht sündigt sie †); sie sollen freien ††) Damit hat*

\*) Die fast unheilbare verwirrung des textes scheint doch durch das missverständnis des eigentümlich gebrauchten μεμεισται veranlasst (cf. Meyer a. l.). Paulus wollte natürlich nicht aussprechen, dass wie der unverehelichte und der verhehelichte mann, so auch das unverehelichte und das verhehelichte weib unterschieden seien (διαφερουσιν ἀλλήλων). Paulus wollte ausdrücken: die ehe scheidet das eheweib und die jungfrau, so dass die eine auf seiten der welt, die andere auf seiten des herrn steht.

\*\*) Cf. zu 1 kor. 2, 11. 12 anm. 19.

\*\*\*) d. h. nicht zu meinem, um euch für meine lebensform gefangen zu nehmen.

†) Das ἀσχημονεῖν ἐπὶ ist eine dunkle wendung, an welcher schon die alten angestoßen sind. Es bezeichnet wol eine handlungsweise des vaters — das eheverbot gegen eine überblühende tochter — welche diese in schimpf bringt. — Das ὑπερακμος kann Paulus hier kaum gedacht haben im sinne von: über die blüte des lebens hinaus, wenn doch auch das καὶ οὕτως ὀφείλει γινεσθαι nach dem ganzen zusammenhange eine schuld nicht gegen die sitte, sondern gegen die natur bezeichnet. Man vergleiche beim Paulus: ὑπερλίαν, ὑπερρικαν, ὑπερπερισσεύειν und im lexicon die vielen mit ὑπερ zusammengesetzten adjective, in denen ὑπερ ein übermaß ausdrückt. — Zu ἁμαρτανεῖ die παρθενης als subject zu denken (cf. v. 28), ist das allein natürliche.

††) Die worte des v. 37 bedeuten in unbefangener exegese: *Wer aber steht in seinem herzen (fest), indem er keine not hat, (durch den zwang des naturtriebes cf. καὶ οὕτως ὀφείλει γινεσθαι) macht aber hat über seinen eigenen willen und dieses entschieden hat in seinem eigenen herzen zu bewahren seine eigene jungfrau (jungfräulichkeit), der wird gut tun.*

denn Paulus als seine meinung in betreff der jungfrauen noch einmal wieder ausgesprochen, dass er zwar in der gegenwärtigen zeitfrist die ehelosigkeit für das zweckmäßige und bessere halte, aber auch die verehelichung anerkenne, wenn die natur der jungfrau es fordere, eine anerkennung, die durchaus in einklang mit v. 1—7 steht. Und so zieht er denn das ergebnis: *daher tut sowol, wer (seine jungfrau) in die ehe gibt, gut, als auch wird, wer sie nicht in die ehe gibt, besser tun.*

Wenn man diese worte, wie gewöhnlich, von dem verhältnisse des vaters (vormundes) zur jungfräulichen tochter (mündel) versteht, so ist ihre form unbegreiflich — das ἐστῆκεναι ἐν τῇ καρδίᾳ μὴ ἔχων ἀνάγκην, das περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος, das ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ, das τὴν ἑαυτοῦ (παρθένον) — und ihr inhalt steht im widerspruch mit v. 36. Denn während Paulus hier die notwendigkeit der verehelichung der tochter von seiten des vaters abhängig gemacht hatte von der natur der tochter und dem zwange der natur (oder, wenn man will, auch der sitte), würde er v. 37 die nichtverehelichung der tochter abhängig machen von dem eigenen und freien und festen willen des vaters. Das stimmt in keiner weise.

Aber die worte v. 37 sind so gewält, dass sie das verhältnis des einzelnen zu seiner jungfräulichkeit ausdrücken und die bewahrung derselben von dem eigenen freien, festen willen des einzelnen abhängig setzen, diese bewahrung dann aber als ein καλόν anerkennen.

So haben auch die alten die stelle verstanden. Man vergleiche die worte des Methodius (bei Tisch. ed. VIII crit. major zu v. 38): ο γὰρ δυναμενος, φησι, καὶ φιλοτιμουμενος τηρεῖν τὴν αὐτοῦ σάρκα παρθενον κραιττον ποιεῖ, ο δὲ μὴ δυναμενος, γαμίζων δὲ νομιμῶς καὶ μὴ λαθροφθορῶν, καλῶς.

Aber in diesem sinne verstanden — und gegen dies verständnis wäre nur die eigentümliche metonymie von παρθενος im sinne von jungfräulichkeit, wenn man das wort nicht mit Methodius als adjectiv fassen will — sind die worte dem gedanken des Paulus fremd und eine empfehlung der frei gewälten jungfräulichkeit für den mann.

Und man kann noch verfolgen, wie das eindringen dieses gedankens auch v. 36 ergriffen und zum teil gestaltet hat. Die worte des Epiphanius (bei Tisch. l. l. zu v. 36:) το εἰν νομιζῇ ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν ἰδίαν παρθένον, καὶ οὕτως οφείλει ποιησθαι, γαμεῖτω, οὐχ ἀμαρτάνει beweisen, dass Epiphanius v. 36 in jenem sinne von v. 37 verstanden hat. Ebenso beweisen diese worte, dass Epiphanius παρθενος von der jungfräulichkeit des einzelnen gedeutet hat. Und die lesart ἀσχημονεῖ in F. G. und die übersetzung: turpem se existimat in d. e. f. g. und turpem se viderit im Ambrst und turpem se videri existimat in der vulg. und die lesart γαμεῖτω in D\*. F. G. syr. sch. arm. Epiph. und die übersetzung: non peccat, sie nubat (wenn er freit) in d. e. f. vg. Ambrst beweisen die weite verbreitung dieses verständnisses von v. 36 im sinne von v. 37.

Und wahrscheinlich hat v. 37 auch auf die gestaltung von v. 38 gewirkt. Denn die auslassung der worte ὥστε bis καλῶς ποιεῖ in F. G. u. a., die um-

Zum schlusse fügt Paulus noch seine willensmeinung über das zur wittwe gewordene eheweib an. *Ein eheweib ist gebunden, urteilt er, solange ihr ehemann lebt; falls aber der ehemann sollte entschlafen sein, so ist sie frei sich zu vermälen, wem sie will, nur im herrn. Glückseliger aber ist sie, falls sie etwa so bleibt nach meiner \*) meinung. Aber auch ich vermeine Gottes geist zu besitzen.*

So hat denn Paulus den ersten punkt erledigt, auf welchen in der Korinthischen gemeinde der grundsatz: alles ist mir erlaubt! (6, 12) angewendet war. Er geht jetzt zu dem zweiten punkte in betreff der speisen über.

- c) Vorschriften über den genuss von götzenopferfleisch und die teilnahme an götzenopfermalzeiten, cap. 8, 1 — 11, 1.

Paulus beginnt seine erörterung dieser anfrage mit dem satze: *in betreff des bildgottsofferfleischs wissen wir, dass wir alle*

setzung von *την παρθενον εαυτου* in *την εαυτου παρθενον*, vielleicht auch noch der wechsel von *γαμιζων* und *εγαμιζων* stehen mit der einschiegung von v. 37 in zusammenhang, one dass jetzt noch über dass einzelne bestimmt entschieden werden könnte.

Warscheinlich aber gaben das verständnis des dunkeln *ἀσχημονεν* im sinne von *λαθροφθορειν* und der wunsch für die jungfräulichkeit des mannes ein zeugnis des Paulus zu haben den anstoß zu diesem missverständnisse, zu dieser einschiegung, zu dieser textveränderung.

Doch könnte man nun immer noch fragen, ob nicht ein gedanke, wie v. 37, für den gedangengang des Paulus notwendig wäre als gegensatz zu v. 36, als voraussetzung für v. 38; man könnte fragen, ob nicht worte des Paulus für jenes missverständnis erst zurecht gearbeitet wären? Man könnte lesen: *ὅς δε ἑστηκεν ἐν τῇ καρδίᾳ (αὐτοῦ) =* wer aber feststeht in seinem herzen, gewiss ist, dass er gegen seine jungfrau nicht unschicklich handelt — *μη ἔχων ἀναγκην =* weil er in der natur seiner jungfrau keinen zwang hat; man könnte die worte *ἐξουσιαν — θεληματος* streichen als erläuterung der worte *μη ἔχων ἀναγκην* im sinne jenes missverständnisses; man könnte fortfaren: *καὶ τοῦτο κερειν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ τηρειν τὴν ἑαυτοῦ παρθενον =* und dieses beschlossen hat in seinem herzen, die seine (jungfrau) als jungfrau zu behüten, damit sie nicht in den schimpf der *πορνεία* falle, der wird gut tun.

Verf. möchte sich für das letztere entscheiden, wenn auch die *notwendigkeit* eines solchen gedankens nicht vorliegt. Auf jeden fall verdienen die worte eine andere aufmerksamkeit, als sie bisher von der exegese erfahren haben.

\*) Die betonung des *ἐμην* durch seine stellung zwingt doch zu der annahme, dass in bezug auf die wiederverheiratung einer wittve in Korinth auch eine andere meinung, als die des Paulus, sich geltend gemacht habe. Nur wissen wir nicht welche. Deshalb ist auch über die beziehung der letzten worte nicht sicher zu entscheiden.

*erkenntnis haben.* Was den lesern des briefes an sich verständlich war, dass Paulus mit diesen worten einen ausspruch von mitgliedern der gemeinde, den sie bei dieser gelegenheit geltend gemacht hatten, in seine rede verflechte, müssen wir aus dem folgenden schließen, wo Paulus die allgemeingültigkeit dieses ausspruches bestimmt und beschränkt. Es handelt sich aber zunächst nicht um eine bestimmte gnosis, sondern um die bedeutung der gnosis überhaupt im glaubensleben des christen. Principiell hat nun jeder christ gnosis, insofern bei jedem christen die voraussetzung besteht, dass der geist Gottes in ihm wohnt (röm. 8, 11). Aber das wesen des christen ist mit dem besitze der gnosis nicht erschöpft; auch die betätigung anderer kräfte des geistes wird von ihm gefordert und so erhebt sich die frage, welche bedeutung und welchen wert die gnosis im allgemeinen für den christen habe. In diesem sinne beschränkt nun Paulus die erkenntnis durch die liebe, als eine kraft von höherem religiösen werte im christlichen gemeindeleben. *Die erkenntnis bläht auf* — behauptet er — *die liebe aber erbaut.* Die erkenntnis macht den einzelnen für sich gegen seine brüder dünkelfhaft; die liebe drängt den einzelnen zum dienste für seine brüder. Und damit ist der religiöse höherwert der liebe im christlichen gemeindeleben erwiesen. Daher fährt Paulus in seiner beschränkung der bedeutung der erkenntnis auf grund der beiden eben behaupteten sätze fort: *wenn jemand den dünnkel hat* (gal. 6, 3) *etwas erkannt zu haben, so erkannte er noch nicht* — damals als der dünnkel der erkenntnis in ihm aufstieg — *wie man erkennen muss* (mit dem bewusstsein nämlich, dass alle erkenntnis des göttlichen und der warheit im diesseits stückwerk ist, (1 kor. 13, 8. 9. 12) dass also jede erkenntnis mit der erkenntnis ihrer schranke verbunden ist und damit jeden dünnkel ausschließt); *wenn aber jemand Gott liebt, so ist dieser von ihm erkannt worden*, den Gott liebenden hat bei aller innerlichkeit der liebe doch Gott, der herzensschauher, schon erkannt (perf.) als einen solchen, der ist, wie er nach dem willen Gottes sein soll \*).

Damit hat Paulus im widerspruche mit den erkenntnisstolzen in Korinth die bedeutung der gnosis überhaupt im christlichen glaubensleben bestimmt. Nicht erkenntnis, sondern liebe ist das

---

\*) Heinrici weist treffend auf pslm. 1, 6. LXX.

entscheidende, weil liebe den gläubigen zu einem von Gott erkannten und anerkannten macht. Mit dieser bestimmung hat Paulus den principiellen grund für die ganze folgende erörterung der frage über das götzenopferfleisch gelegt. Die entscheidung über dieselbe ergibt sich nicht auf grund der erkenntnis, sondern der liebe.

So wendet sich denn nun bei dieser sache und voraussetzung (ὁὖν) Paulus zu der erörterung der bestimmten frage, welche er schon angegeben hatte. *In betreff des essens des bildgottopferfleisches wissen wir* — die wir im allgemeinen als gläubige alle erkenntnis haben — *dass kein bildgott in dem, was welt ist \*)*, und *dass kein Gott ist, außer einem d. h. dass kein im bilde verehrtes gottwesen außer und neben dem außerweltlichen Gotte in der gesammten geschaffenen, sinnlich-sichtbaren welt vorhanden ist und wirkt und dass das prädikat Gott nur Einem \*)* wesen zukommt, alle bildgötter also nicht gottwesen sind. Diese behauptung wird durch eine unzweifelhafte gewissheit des christlichen bewusstseins bestätigend begründet. *Denn gewiss \*\*)* — heißt es — *wenn auch noch so sehr es gibt sogenannte götter sei es im himmel, sei es auf erden* (götterwesen, welche in der geschaffenen, sinnlich-sichtbaren welt, sei es im himmel oder auf erden, ihre wirksamkeit ausüben), *wie es denn der götter viele und der herrn viele* (wirklich) *gibt: so haben wir doch Einen Gott den vater, von dem das all und wir für ihn, und einen herrn Jesum Christum, durch den das all und wir durch ihn \*\*\*).* Paulus behauptet damit, dass die annahme von soge-

---

\*) Paulus bezieht sich hier auf ein heidnisch christliches bewusstsein, welches die heidengötter zu in der geschaffenen welt wirkenden göttern neben dem Einen überweltlichen Gott degradirt, aber ihre realität und zwar als gottwesen festgehalten hatte. Das war jenes bewusstsein, welches die συνειδησις ἕως ἀρτι τοῦ εἰδωλου hatte, welches noch an den bildgott als an ein in der welt wirksames gottwesen glaubte, welches zum reinen monotheismus noch nicht sich erhoben hatte.

\*\*) In dem καὶ γὰρ gehört καὶ nicht zu ἐν = denn selbst in dem falle, dass etc. Das würde auf den unsinn föhren, als ob in der mit εἰπερ eingeleiteten protasis ein äußerster fall ausgesprochen wäre, in welchem die apodosis ihre geltung behielte. An andere fälle kann ja verständigerweise nicht gedacht werden. Das καὶ γὰρ gehört logisch zu v. 6. Auch gibt es wol kein beispiel zu καὶ εἰπερ. — Ueber εἰπερ cf. Kühner, gr. gr. II, 991 anm. 2.

\*\*\*) Heinrici behauptet: „dass δι' οὐ τα πάντα nach joh. 1, 3. kol. 1, 16.

nannten göttern und herrn in der geschaffenen welt, denen er in diesem sinne als sogenannten göttern und herrn in der welt ein wirkliches dasein zugesteht, dennoch in keiner weise aufhebe, dass für die christen nur Ein Gott der vater als urgrund des all und nur Ein herr Jesus Christus als walter des all dasei, weil eben für die christen, welche erkenntnis haben, jene vielen götter und herrn im himmel und auf erden nicht Gott und Herr sind\*).

Aber, wenn die christen auch im allgemeinen solche sind, welche erkenntnis haben, so ist damit nicht in allen christen die bestimmte erkenntnis, von welcher v. 4—6 die rede war, schon eine wirkliche\*\*). Daher sagt Paulus: *aber nicht in allen ist die erkenntnis*, (dass für die christen nur Ein Gott der vater, nur Ein herr Jesus Christus, aber kein bildgott ein gott oder herr in der welt ist); *etliche vielmehr in grund des bis zur stunde* (vorhandenen) *gewissens*\*\*\*) *vom bildgotte essen* (das dem bildgotte ge-

hebr. 1, 2 zu erklären ist, darf als sicher gelten“. Aber doch nur nach falschem verständnisse des gedankens des Paulus. Dieser denkt bei den κυριοι und dem κυριος im gedankenzusammenhange nicht an welt schöpfungs- sondern an welt-waltungsmittler. Wie die vorstellung θεος durch πατηρ, so wird die vorstellung Ἰησ. Χρ. durch κυριος bestimmt. Dazu kommt, dass in die würde des κυριος, des υἱος ἐν δυναμει, erst der auferstandene Ἰησους Χριστος eintritt (röm. 1, 3). Χριστος ist nicht, er wird herr (röm. 14, 9). Was also Paulus hier ausspricht und aussprechen will, ist nur dies: für den christen, welcher gnosis hat, gibt es nur Einen Gott als urgrund des all und endziel des gläubigen, und gibt es nur Einen Herrn, als welt-waltungsmittler Gottes über das all und welt-waltungsmittler für alles, was den christen betrifft. Es gibt über dem auferstandenen Ἰησους Χριστος oder neben dem auferstandenen Ἰησους Χριστος kein wesen, welches als κυριος eine herrschermacht oder ein herrschergebiet im all hätte. Die stelle führt schlechthin nicht über phil. 2, 9—11 hinaus. Alle ἀρχαι και ἐξουσαι και δυναμεις, alle himmlischen mächte, stehen unter dem εἰς κυριος Ἰησους Χριστος, sind also keine κυριοι. Es ist gewiss bezeichnend, dass der ächte Paulus den ausdruck κυριοτης nicht kennt.

\*) Für das bewusstsein des Paulus, des christen sind jene θεοι πολλοι und κυριοι πολλοι nur ἀρχαγγελοι und ἀγγελοι gute und böse wesen, welche nur als werkzeuge des welt-waltenden Gottes und Herrn im himmel und auf erden wirken.

\*\*) Ein widerspruch mit v. 1 im bewusstsein des Paulus ist nicht vorhanden insofern er dort einen ausspruch der Korinther in seine rede verwebt, dessen gültigkeit für den christen im allgemeinen er anerkennt, während er hier v. 7 von einer bestimmten gnosis redet, deren wirklichkeit in allen christen er leugnet.

\*\*\*) Außere und innere gründe, die alten lateinischen übersetzungen und die schwierigkeit der verbindung, haben auch den verf. für die lesart τη συνειδησει

opferte fleisch) *als bildgottsofferfleisch und ihr gewissen, weil es schwach ist, wird befleckt.* Das schwache gewissen, welches an die innere gewissheit des bildgottes gebunden ist, wird durch

bestimmt. Die verbindung  $\tau\eta\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\alpha\iota\ \epsilon\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\tau\iota$  begründet Heinrici mit recht durch die verbale natur des substantivs  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ .

Den begriff der  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$  hat Paulus zuerst in das christliche denken eingeführt. Aber „reflexives sittliches bewusstsein“ (Heinrici) ist weder die zu grunde liegende bedeutung noch die ausreichende. Es ist bei Paulus  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$  das wissen des ich um sich, um das ich in seiner wirklichen bestimmtheit, in seinem lebenszustande, seinem wollen und handeln, seinem wissen. In dieser innerlichkeit des wissens des ich um das ich ist dieses in jedem augenblicke sich selbst völlig offenbar; das ich ist seiner gewiss. Aber das ich weiß um sein ich nicht nur als wollendes und handelndes und vollzieht auf dem grunde dieses selbstbewusstsein das selbsturteil über sein wollendes und handelndes ich in seinem verhältnisse zum guten und bösen (ethisches gewissen), sondern das ich weiß um sein ich auch als wissendes und gewinnt auf dem grunde dieses selbstbewusstseins das selbsturteil über den inhalt seines wissenden ich und die bejahung und verneinung oder bezweifelung desselben durch das ich (theoretisches gewissen). In diesem gewissen hat das ich den inhalt seines wissenden ich als seine eigene selbstgewissheit und misst an derselben warheit oder irrtum des wissens anderer. Für jenes ethische gewissen vergleiche man röm. 2, 15. 13, 5. 2 kor. 1, 12 und wol auch 1 kor. 10, 25. 27. 28. 29; für dieses theoretische gewissen vergleiche man 2 kor. 4, 5. 5, 11 und 1 kor. 8, 7. 10. 12 und auch wol röm. 9, 1, wo  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$  doch nur das innerlich um sich selbst in gewissheit wissende ich ist, welches deshalb auch dem ich zeugt, dass der inhalt des ausgesprochenen wortes im inneren ich wirklich vorhanden ist. Dieses theoretische gewissen kennt allein Paulus im N. T. und dadurch ist er der vater des protestantischen gewissen. Denn auch dieses ist ein gewissen nicht für gutes und böses, sondern für gewissheit und zweifel, für warheit und irrtum.

So allein erklärt sich der ausdruck  $\eta\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\upsilon$ . Der ausdruck bedeutet nicht das (objective) wissen des ich um den bildgott, sondern das (subjective) wissen vom bildgott als inhalt des eigenen wissenden ich und die darin gegebene innere gewissheit des bildgottes für das ich.

So allein erklärt sich auch der nur paulinische (und wieder protestantische) ausdruck  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\eta\varsigma$ . Das ich als wissendes ist form für verschiedenen und entgegengesetzten inhalt. Hat nun das wissende ich diesen gegensatz im wissen nach Paulus (v. 13) nicht durch entscheidung des erkennens für eine seite desselben überwunden, so weiß und fühlt sich das ich in seiner gewissheit an entgegengesetzten inhalt gebunden und gerät ins schwanken. So haben hier mitglieder der gemeinde die  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  und zugleich noch die  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\upsilon$ . Dadurch aber, dass sie die  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\upsilon$  durch  $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  noch nicht überwunden haben (v. 10), ist ihre  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$  eine  $\acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\eta\varsigma$ , eine gewissheit, die an den Einen Gott, aber auch noch an den bildgott gebunden ist, als wäre auch dieser noch gott.

den genuss des dem bildgotte dargebrachten opferfleisches verunreinigt, weil es von dem bewusstsein getroffen wird, dass es aus seiner beziehung zu dem waren Gotte herausgetreten und in lebensbeziehung zu einem der in der welt wirkenden götter, zu einem bildgotte eingetreten sei.

Ist aber dies der fall, dass in denen, welche die gnosis des Einen Gottes nicht haben und an die innere gewissheit des bildgottes auch noch gebunden sind, das schwache gewissen befleckt wird; so tritt nun für die durch gnosis starken gewissen die erwägung ein, welche wesenhafte bedeutung denn für zweck und ziel des religiösen lebens der genuss des götzenopferfleisches habe. Daher leitet Paulus den gedanken fort mit der behauptung: *speise aber wird uns Gott nicht darstellen*, wird nicht bewirken, dass wir dereinst vor Gott stehen (2 kor. 4, 14), zu Gott kommen. Und die unkraft dessen, was speise, was ein äußerliches und vergängliches ist, für das ziel des religiösen lebens, erläutert Paulus in den worten: *weder, falls wir essen, stehen wir voraus* (bei Gott vor den nicht-essenden) *noch falls wir nicht essen, stehen wir zurück* (bei Gott vor den essenden). Ist darin die gleichgültigkeit des essens für das religiöse lebensziel des einzelnen behauptet, so tritt nun die erwägung ein, ob die auf grund der gleichgültigkeit der speise dem einzelnen gegebene willkür in betreff des speisegenusses eine beschränkung in der berücksichtigung des bruders fordere. Daher fährt Paulus fort: *habt aber acht, dass nicht etwa diese eure machtvollkommenheit da zu einem anstoße werde für die schwachen. Falls nämlich* — so wird diese manung erläutert — *jemand dich, der da gnosis hat, im tempelhause des bildgottes wird geschaut haben zu tische liegen, wird nicht das gewissen desselben, weil er schwach ist, aufbaut werden dazu, dass er bildgottopferfleisch esse?* Paulus verwebt hier wieder die worte, mit denen die starken geister in Korinth ihren genuss von götzenopferfleisch im götzentempel begründeten, in seinen gedanken. Wir hören gleichsam, wie der, welcher auf seinen besitz der erkenntnis sich brüstet, als eine tat der bruderliebe (der διανομη v. 1) es darstellt, dass er im götzentempel götzenopferfleisch isst. Grade weil der bruder schwach sei, so müsse sein gewissen zur stärke und zur freiheit aufgebaut werden. Darin aber, dass Paulus diese starken geister zu, worte bringt, liegt die ironie vorbereitet, die nun zu tage tritt

wo Paulus in der antwort gleichsam auf die frage der starken das gegenteil des beabsichtigten erfolges als das notwendig eintretende ergebnis ihrer absicht ausspricht: *denn\*) es wird ja gewiss ins ewige verderben gebracht der schwache durch deine* (des starken) *gnosis, der bruder, um dessentwillen* (um ihn ins ewige heil zu bringen) *Christus starb.* Und die gröÙe der sünde der starken, welche in diesen worten unausgesprochen angedeutet liegt, bringen die folgenden worte noch weiter zum bewusstsein: *in dieser weise aber sündigend gegen die brüder* (dass eure sünde zum ewigen verderben derselben führt) *und verwundend ihr gewissen, das schwach ist, sündigt ihr gegen Christum.* Aus dieser erörterung zieht nun endlich Paulus und zunächst gleichsam nur für sich das endergebnis: *deshalb eben, wenn speise ärgert meinen bruder, so will ich in ewigkeit nicht fleisch essen, damit ich meinen bruder nicht ärgere.*

Hiermit hat Paulus die vorliegende frage nach der berechtigung des genusses von götzenopferfleisch principiell entschieden. Er hat der frage für diese entscheidung eine ganz andere wendung gegeben, als sie im bewusstsein der Korinther und der starkgeister unter ihnen gehabt hatte. Diese hatten die frage nur unter die anschauung der erkenntnis gestellt und ihres rechtes; Paulus stellt sie unter die anschauung der liebe und ihrer pflicht. Diese hatten nur an das recht des einzelnen für sich gedacht; Paulus weist hin auf die pflicht des einzelnen für die gesamtheit. Diese hatten nur den objectiven charakter des götzenopferfleisches an sich vor augen: Paulus zeigt ihnen den subjectiven charakter des götzenopferfleisches im gewissen des gläubigen und führt sie darauf hin, dass dieses subjective bewusstsein vom götzenopferfleische das entscheidende sei. Namentlich diese wendung ist bezeichnend für Paulus. Er ist der erste, der die bedeutung des (subjectiven) bewusstseins und das recht der subjectivität auf dem gebiete des religiösen glaubenslebens erkannt und begründet hat (cf. röm. cap. 14 und 14, 14). Durch diese wendung der frage vermag aber Paulus den starkgeistern in Korinth das recht der erkenntnis schlechthin zu waren und doch die pflicht der liebe begreiflich zu machen, auf dieses ihr recht der erkenntnis

---

\*) One dieses „denn“ tritt im deutschen die ironie nicht voll heraus. Zu dem γάρ cf. Bäumlein, part. p. 72.

innerhalb des gemeindelebens verzicht zu leisten. Und um sie zu diesem freien, aber immer nicht leichten verzichte zu bewegen, stellt er ihnen sich selber zur nachahmung auf. Er, der berechnete apostel, verzichtet freiwillig auf seine apostelberechtigung, um den höheren interessen des evangeliums zu genügen. Sehr fein aber benutzt Paulus diese gelegenheit, um der gemeinde von Korinth das recht seines apostolates und sein apostelrecht wieder zu begründen, das von den Christusleuten jetzt eben angegriffen und in der überzeugung der Korinthischen gemeinde eben jetzt wankend geworden war. In diesem sinne hängt aber die folgende, der zu verhandelnden frage über das götzenopferfleisch anscheinend fremdartige ausführung mit der verhandlung dieser frage auf das engste zusammen.

Nicht ohne absicht also, wie wir sehen, hatte Paulus das ergebnis der principiellen erörterung der vorliegenden frage anscheinend nur für sich gezogen (8, 13). Diese form des gedankens sollte ihm den übergang dazu banen, dass er sich als ein beispiel für die verwirklichung dieses ergebnisses und der darin liegenden manung und aufforderung zur nachahmung darstellen könne.

*Bin ich nicht frei?* so beginnt Paulus diese ausführung, indem er mit dem inhalte grade dieser frage die verknüpfung des folgenden mit dem vorhergehenden ausspricht, wo es sich auch um eine freiheit handelte (8, 9 cf. c. 10, 29), das recht der erkenntnis zu betätigen. Auf welchem bestimmten lebensgebiete \*) aber Paulus nun seine freiheit behaupten will, verkündet die folgende frage: *bin ich nicht apostel?* Und den beweis für diese behauptung geben die folgenden fragen: *habe ich nicht Jesum \*\*) unsern herrn geschaut? seid mein werk nicht ihr im*

\*) Der sinn des wortes ἐλευθερος ergibt sich aus gal. 2, 4. 5. Gegensatz ist die dort geforderte ὑποταγή unter die geltenden in Jerusalem. Dieser zusammenhang beweist, dass Paulus, wie dort, so hier seine judaistischen gegner im auge hat, und zwar in Korinth die Christusleute, welche das apostelrecht des Paulus in der gemeinde in frage stellten.

\*\*) Wer erkannt hat, dass Paulus die formen Χριστος, Ἰησοῦς, Χριστος Ἰησοῦς, mit bewusstsein unterscheidet — ein unterschied der freilich durch die varianten verdunkelt ist cf. Holsten, z. ev. d. P. u. P. p. 423 — der muss schließen, dass auch hier Ἰησοῦς mit absicht gewält worden, wenn anders es mit recht gelesen wird. Paulus will aussprechen, dass der auferstandene, den er geschaut hat — denn darauf geht das κυριος (röm. 14, 9) — derselbe Jesus war,

*herrn? Wenn für andere ich nicht bin ein apostel, so aber doch für euch bin ich's\*).* Denn das siegel meines apostolates — ihr seid es im herrn. Euer dasein als gläubige, dieser mir vom herrn gegebene erfolg meiner tätigkeit als verkündigers des evangeliums, ist das siegel, welches der herr meinem apostolate bestätigend aufgedrückt hat. *Meine rechtfertigung gegenüber denen, die mich untersuchen ist dies\*\*).*

Damit hat Paulus sein aposteltum begründet und geht dazu fort, die ansprüche aufzustellen und zu begründen, zu denen sein aposteltum ihn berechtigt. Auch dies tut er in lebhaften fragen. Sie verraten die innere erregung, welche bei erörterung

den die anderen apostel auch als lebenden gekannt hatten. Man darf aus 2 kor. 11, 4 schließen, dass die judaisten grade diese beziehung des Paulus zu dem wirklichen Jesus, der auf erden mit den übrigen aposteln gelebt hatte, leugneten.

Absichtlich beruft deshalb Paulus für die erfolge seiner apostolischen wirksamkeit hier sich auf diesen *κρτος Ἰησους*, während er sonst auf Gott sich beruft (gal. 2, 8. 1 kor. 15, 10). Cf. über das *ἐν κρτω* Meyer a. l.

\*) Die dative *ἀλλοις* und *ὑμιν* sind nicht dative des urteils, sondern der beziehung. Die *ἄλλοι* sind deshalb gläubige überhaupt, welche nicht durch Paulus gläubige sind. Gemeint sind allerdings die judaisten. — Der gegensatz von *οὐκ εἰμι* und *εἰμι* erklärt das *οὐκ* im bedingungssatze.

\*\*) Meyer a. l.: „bemerke noch den nachdruck von *ἐμῃ* und *ἐμε*, voll gerechten selbstgeföls“. Aber damit ist der in dem nachdruck angedeutete gegensatz nicht verstanden.

Die worte beziehen sich auf den erfolg der aposteltätigkeit des Paulus als beweis seines apostelrechtes. Wenn Paulus dies *seine* rechtfertigung nennt, so steht dies im gegensatz gegen andere apostel, welche eine andere rechtfertigung ihres apostelrechtes hatten. Innerhalb der Korinthischen verhältnisse kann sich dies nnr beziehen auf die apostel des judaismus aus Jerusalem, welche als *ἀποστολοι Χριστου* in Korinth auftraten (2 kor. 11, 13), aber ihr apostelrecht nicht auf einen erfolg ihrer wirksamkeit gründen konnten (2 kor. 10, 12 ff.), sondern auf ihr selbstvertrauen, dass sie als *διακονοι Χριστου* (2 kor. 11, 23) hörige Christi seien (2 kor. 10, 7), und auf ihre empfehlungsbriefe aus Jerusalem (ib. 3, 1. 10, 12). Wenn Paulus weiter von solchen spricht, welche *ihn* untersuchen, aber nicht *andere*, so bezieht sich dies nicht auf die judaistischen Christusleute, welche sein apostolat leugneten, sondern auf die gemeindeglieder in Korinth, welche auf grund jener leugnung der Christusleute den Paulus der kritik unterzogen, ob er apostel sei oder nicht (1 kor. 4, 3 ff.), jene Christusleute aber one kritik als *ὑπερλιαν ἀποστολοι* anerkannten, weil die selbstgewissheit ihres auftretens (2 kor. 11, 20 ff.) und die empfehlungsbriefe aus Jerusalem ihnen imponirten.

Man muss hierbei nur immer im auge behalten, dass Paulus durch die abgesandten aus Korinth jetzt, als er den brief schrieß, auf das genaueste von allen verhältnissen in Korinth unterrichtet war.

dieses punktes den judaisten und Korinthern gegenüber ihn bewegt. *Doch nicht etwa nicht haben wir — so fragt er — vollmacht zu essen und zu trinken? doch nicht etwa nicht haben wir machtbefugnis eine schwester als eheweib (mit uns) umherzuführen, gleichwie auch die übrigen apostel und die brüder des herrn und Kephas\*)? Oder allein ich und Barnabas — wir haben nicht machtbefugnis nicht zu arbeiten?* (cf. mat. 10, 10).

Dieses ihm bestrittene apostelrecht, auf kosten der gemeinde zu leben, begründet nun Paulus für sich auf das sorgfältigste, damit er den nicht-gebrauch dieses rechtes, den er tatsächlich in Korinth ausübt, als einen freien verzicht auf sein recht und als eine selbstbeschränkung seiner freiheit darstellen könne. Und zwar begründet er sein recht zunächst aus der analogie menschlichen rechtes. *Wer zieht zu felde — fragt er — in eigenem solde? Wer pflanzt einen weinberg und seine frucht isst er nicht? Wer weidet eine heerde und von der milch der heerde genießt er nicht?* Dann aber begründet Paulus sein recht auf grund göttlichen rechtes. *Doch nicht nach menschen weise (in norm menschlich endlichen rechtes) spreche ich dies? oder (wenn ihr dies annehmen möchtet) auch das gottesgesetz — behauptet es nicht dies? In des Moses gesetzte steht ja geschrieben: du sollst keinen maulkorb anlegen einem oxen, der drischt.* Die folgerung aus diesem gottesworte für die verkündiger des evangeliums im dienste der menschen, zieht Paulus durch nachweis des göttlich bezweckten sinnes dieser worte. *Doch nicht — fragt er — um*

---

\*) Sinn dieser worte kann doch nur die behauptung des Paulus sein, dass er auf grund seines aposteltums ein gleiches apostelrecht mit den höchstberechtigten, weil höchstgeltenden unter den aposteln in anspruch nehme. Daraus aber folgt, dass Paulus die brüder des herrn, wie in aposteltätigkeit, so auch in apostelgeltung und apostelrecht denkt, und zwar in höherer apostelgeltung als „die übrigen apostel“. Und wieder beweist der gegensatz, in welchen er diese „übrigen apostel und die brüder des herrn und den Kephas“ mit sich und den Barnabas stellt, dass er jene als apostel der beschneidung auf dem gebiete der beschneidung denkt, wie sich und den Barnabas als apostel der vorhaut auf dem boden der vorhaut (gal. 2, 7—9). Zugleich aber sehen wir, dass dem Paulus und dem Barnabas, den verkündigern unter den heiden, wie das aposteltum, so das apostelrecht und zwar von den judaisten bestritten wurde (gal. 2, 8. 9 cf. oben pag. 150).

Sollte das λοιποι seine beziehung, statt auf den Paulus, nicht auf die ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου und auf Κηφας haben?

*die oxen kümmert sich Gott? Oder\*) sagt er's schlechterdings um unseretwillen? (der apostel des evangeliums). Um unseretwillen wurde es ja geschrieben, dass (nämlich) auf hoffnung hin schuldig ist der pflügende zu pflügen und der dreschende (zu dreschen) auf hoffnung hin teilzunehmen\*\*) (an dem ergebnisse des drusches). Den aus diesem bilde losgelösten sinn des gotteswortes in beziehung auf Paulus als apostel spricht aber der satz aus: Wenn wir euch das geistige säeten, ist es ein großes, wenn wir von euch das materielle ernten sollen\*\*\*)? Und die ihm damit gegebene befugnis begründet Paulus noch weiter durch den satz: wenn andere an dem teilnehmen, worüber ihr macht habt †), so nicht vielmehr wir?*

Hiermit hat Paulus nun auch das recht begründet, welches er kraft seines aposteltums hat, an dem irdischen gut teilzunehmen, über welches die Korinther verfügen können. Diesem so begründeten rechte stellt er aber die behauptung entgegen, auf welche die ganze erörterung abzweckt, dass er von diesem seinem rechte keinen gebrauch gemacht habe. Aber — spricht er — *nicht machten wir gebrauch von dem da, worüber ihr die macht habt ††), (von eurem irdischen gut), sondern alles ertragen*

---

\*) Das *ή* kann hier nicht das dilemmatisch argumentirende sein, wie v. 8. Dann müsste es eben heißen: παντως οὐ λεγει, wie v. 8. Das *ή* ist hier einfach disjunctiv. Paulus behandelt das glied: *ή — λεγει* nicht als ein gewisses und kann deshalb kein dilemma bilden.

\*\*) cf. Meyer a. l. Unter festhaltung des in dem gottesworte gebrauchten bildes, spricht Paulus in dem satze mit *ὅτι* den sinn des gotteswortes aus in seiner beziehung auf die apostel.

\*\*\*) Das fut. drückt hier nach dem zusammenhange eine tätigkeit aus, welche nach göttlicher bestimmung als folge einer verwirklichten bedingung eintreten soll. Der conj. *θερισωμεν*, der das objective sollen in ein subjectives wollen verwandelt, ist aus falscher reflexion hervorgegangen.

†) Meyer und ihm nach Heinrici fassen *της υμων εξουσιας* = an der befugnis, an der macht über euch. Aber das gäbe den unmöglichen sinn, dass die *ἄλλοι* einen teil der befugnis über die Korinther haben, während andere die anderen teile dieser befugnis haben. — Unter *ή υμων εξουσια* versteht Paulus *τα σαρκια* in dem sinne, dass über diese güter die Korinther verfügung haben, sie zu geben oder nicht, wie der apostel über die *πνευματικα*. So erklärt sich der nachdruck auf *υμων*.

††) Das abstractum steht auch hier, wie vorher für das concretum.

*wir abwehrend \*)*, damit wir nicht irgend eine hemmung bereiten dem evangelium vom Christus.

Aber doch ist es nicht die förderung des evangeliums allein, welche den Paulus bewegt, seinem apostelrechte an den gütern der gemeinde zu entsagen. Es ist die eigentümlichkeit seines aposteltums, welche ihn drängt auf das recht des aposteltums zu verzichten. Grade weil die aposteltätigkeit selbst nicht seine freie tat, sondern eine göttliche notwendigkeit ist, muss er, um in seinem aposteltume eine betätigung seiner freiheit zu haben, die ihm göttlichen lon eintrage, dem rechte seines aposteltums in freiheit entsagen \*\*).

Um diese neue wendung der frage vorzubereiten, greift Paulus noch einmal von neuem auf eine begründung seines apostelrechtes zurück. *Wisset ihr nicht, dass die, deren arbeit das heilige ist, aus dem heiligtume ihr essen haben? die des opferaltars ständig walten, mit dem opferaltare sich teilen (in das opfer). So verordnete auch der herr denen, welche das evangelium verkünden, aus der evangeliumsverkündigung zu leben \*\*\*).* Nach dieser nochmaligen begründung seines apostelrechtes geht er nun

\*) Das στεγνεν ist ein aktives ὑπομενεν. Paulus will ausdrücken, dass er alle andringende not des lebens abwehrend aushält und erträgt, one die unterstützung der gemeinde in anspruch zu nehmen.

\*\*) Die überraschende wendung, welche der gedanke hier nimmt, ist nur zu begreifen, wenn schon zur zeit dieses briefes von den ἀναγκρῖνοντες τον Παυλον (cf. v. 3. 4, 3) die tatsache, dass er auf das apostelrecht verzichtete, auf das bewusstsein gedeutet war, dass er nicht apostel sei (2 kor. 11, 5—15. 12, 13). Es liegt ganz in der natur des paulinischen denkens dieser beurteilung seines verzichtes die wendung zu geben: grade weil ich apostel bin im höchsten sinne, so muss ich auf das recht des apostels verzichten.

\*\*\*) Dass Paulus innerhalb der erörterung als begründung des apostelrechtes erst jetzt auf dies gebot des herrn zurückgeht, ist erklärlich, weil er jetzt erst davon reden will, dass er grade als apostel dem apostelrechte entsagt. Aber eigentümlich bleibt, dass er das recht des herrngebotes erst wieder auf einen allgemeinen sachlichen grund zurückführt (οὕτως v. 14) und dass er überhaupt so vielfach und sorgfältig abgesehen vom gebote des herrn sein apostelrecht begründet (v. 7—12), um endlich mit diesem herrngebote die begründung zu schließen. Lag dies in der rationalen natur seines denkens? Oder hatte man in Korinth behauptet, dass auf ihn das gebot des herrn nicht gehe, weil er kein apostel des herrn sei, so dass Paulus das herrngebot erst wieder aus der allgemeinen natur des apostelverhältnisses und der aposteltätigkeit begründen muss, damit es auf ihn seine anwendung finde?

abermals auf den entscheidenden gedanken zurück, dass er von diesem seinem rechte des apostels keine anwendung gemacht habe. *Ich aber* — sagt er — *habe von keinem dieser dinge \*) gebrauch gemacht* (welche in anspruch zu nehmen ich berechtigt war). Und um diesen nicht-gebrauch als seine bewusste, grundsätzliche tat festzustellen, fährt Paulus fort: *nicht schrieb ich aber dieses, damit es also* — wie des herrn gebot verordnet — *geschähe an mir* (wie an den „übrigen aposteln“ cf. v. 5). Warum nun grade an ihm das gebot nicht verwirklicht werden solle, begründet Paulus im folgenden. *Denn besser ist es für mich zu sterben* — sagt er — *als dass meinen rum jemand vereitele \*\*).* Dass aber sein rum als apostel würde vereitelt werden, begründet Paulus durch den satz: *denn falls ich das evangelium verkünde, so fehlt mir ein rum.* Den grund dafür sprechen die worte aus: *denn eine notwendigkeit* (des verkündigens) *liegt auf mir.* Und dies erläutern die worte: *denn ein wehe ist mir* (am gericht), *falls ich nicht werde verkündigt haben.* Aber mit dem nachweise, dass die evangeliumsverkündigung als eine göttliche notwendigkeit auf Paulus liege, ist die begründung der behauptung v. 16<sup>a</sup>, dass im falle der verkündigung ein rum ihm mangle, erst begonnen. Vollständig wird die begründung erst durch den nachweis, weshalb denn auf grund einer solchen notwendigkeit ein etwas, dessen man sich rümen könne, fehle. Diesen nachweis liefert v. 17 in den worten: *denn \*\*\*), wenn ich freiwillig dies ausübe, so habe ich einen lon, wenn aber unfreiwillig, so bin ich mit einem verwalteramte betraut (von Gott).* Zum verständnisse dieser begründung muss man die correlation der begriffe *μισθος* und *καυχημα* (röm. 4, 2—4) und *έκων* und *μισθος* ins auge fassen. Nur eine freigewollte tat berechtigt zu einem lone, weil nur eine freigewollte tat gegenstand eines rumes des menschen ist. Ein

\*) Das *οὐδενι τούτων* hat den inhalt von *τη έξουσια ταυτη* v. 12.

\*\*) Der urtext der stelle scheint unwiederbringlich verloren. Die lesart: *ινα τις κενωσῃ* gibt grammatisch die erträglichste form und logisch den erträglichsten sinn, ist aber sicher correctur.

Hätte subjective conjectur ein recht, so könnte man statt *οὐδεις κενωσει* entweder nur *κενωσαι* oder (*έξ*) *ουθενωσαι* vermuten. Oder *οὐ κενωσαι*? (Kühner, gr. II, 772).

\*\*\*) Das *γαρ* v. 17 geht also zurück auf: *οὐκ έστιν μοι καυχημα (εάν ευαγγελιζωμαι)* — aber unter beziehung auf: *αναγκη* — *ευαγγελισωμαι*.

Ion setzt also einen rum, ein rum eine freie tat voraus. Aus dem durch v. 16<sup>b, c</sup> vermittelten nachweise, dass Paulus die evangeliumsverkündigung unfreiwillig ausübt, begründet dieser also unter vermittlung des andern gedankens, dass er keinen Ion habe, sondern mit einem verwalteramte betraut sei, für dessen ausübung als einer notwendigkeit er keinen Ion beanspruchen könne, den gedanken, dass ihm im falle der verkündigung des evangeliums ein rum mangle\*). Daher fährt Paulus als ergebnis dieser begründung fort: *welcher ist nun also* — bei der v. 16. 17 geschilderten sache — *für mich der (gebührende) Ion?* Die frage hat mit absicht die form erhalten, als ob die antwort: keiner — erfolgen müsse, damit überraschend die antwort eintrete: *ich soll\*\*)* verkündend das evangelium (v. 16) kostenlos machen die evangeliumsverkündigung, um keinen gebrauch zu machen von meiner (apostel)vollmacht in der verkündigung des evangeliums.

Den gegnern und ihrem schlusse: weil Paulus von der apostelvollmacht keinen gebrauch macht, so fühlt er sich nicht als apostel — hat dieser damit erwidert: weil ich als apostel mich füle, so mache ich keinen gebrauch von der apostelvollmacht. Und nun wendet er sich dazu den Korinthern zu erläutern, wie er diese seine göttliche bestimmung, in seiner evangeliumsverkündigung von seiner apostelvollmacht keinen gebrauch zu machen, zur ausführung gebracht habe. Damit geht er auf den innersten sinn dieser ganzen ausführung wieder zurück, welche ihn als beispiel den Korinthern aufstellen sollte eines selbstverzichtes auf eine für das ich zu recht bestehende freiheit im dienste der liebe gegen den bruder\*\*\*). In diesem sinne

---

\*) Nur innerhalb dieser begründung weist er diejenigen, welche sein aposteltum verwerfen, darauf hin, dass er von Gott mit diesem aposteltume als einem amte betraut sei. Aber dieses gedankenmoment — *οἰκονομίαν πιστεύουμαι* — hat doch keine selbständige bedeutung und keinen selbständigen zweck.

\*\*) Zu diesem *ἵνα* cf. Winer gr. (aufl. 5) p. 365. Veranlasst ist es durch seine beziehung auf: *οἰκονομίαν πιστεύουμαι*. Vor dem unabhängigen *ἵνα* ist wie eine pause zu denken.

\*\*\*) Nur eine völlig oberflächliche exegese und kritik hat auf den einfall geraten können, es sei 9, 1—18 mit 9, 18 ff. im gedankengange nicht verbunden. (Hagge, prot. jarb. 76, 485). Grade auf diese worte hin bildet 9, 1—18 die vorbereitung, und one 9, 18—27 hat 10, 1 ff. keinen zusammenhang.

fährt Paulus fort: *frei von allen machte ich allen selber \*) mich zum knechte, damit ich die mehrzal gewönne. Und ich ward den Juden, wie ein Jude, damit ich Juden gewönne; denen unter gesetz \*\*), wie einer unter gesetz, obwol selber nicht unter gesetz, damit ich die unter gesetz gewönne; den gesetzlosen, wie ein gesetzloser, obwol kein gottesgesetzloser, sondern ein christusgesetzgebundener, damit ich die gesetzlosen gewönne; ich wurde den schwachen ein schwacher, damit ich die schwachen gewönne; allen wurde ich alles, damit aller dinge ich etliche errettete. Den hohen zweck aber dieser selbstverleugnenden liebe des freien im dienste des nächsten sprechen die worte aus: alles aber tue ich um der evangeliumsverkündigung willen, damit ich ein mitgenosse derselben werde \*\*\*). Um aber den Korinthern in bekanntem bilde anschaulich zu machen, wie der mensch um der erreichung willen eines hohen zweckes unter selbstverleugnung in selbstzucht sich nehmen müsse, weist Paulus sie auf die wettkämpfer in den wettspielen hin, bei denen das hohe ziel unter allen kämpfern nur einer erreicht. Wisset ihr nicht — so erinnert er — dass die in der rennban laufen alle zwar laufen, einer aber den kampfpriis nimmt? In dem sinne laufet, damit ihr ihn wegnehmt. Welche anstrengung der selbstzucht aber dazu gehöre, sprechen die worte aus: jeder aber, der da wettkämpfer †) ist, übt in allen*

\*) Ueber den sinn des ἐμαυτον cf. zu gal. 2, 18 oben p. 160 anm. 37. — Τους πλείονας ist natürlich gegensatz zu denen, welche er nicht gewonnen, cf. τινας v. 22.

\*\*) Auch hier ist das artikellose νομος artbegriff, wie der gegensatz von οἱ ὑπο νομον und οἱ ἀνομοι beweist. Diese worte aber erläutern die vorgehenden, was für den Juden Paulus es heiße, er sei den Juden geworden, wie ein Jude.

\*\*\*) Der sinn der worte ist unbestimmt. Meyer u. a. = damit ich zu denen gehöre, an denen das im evangelium verkündete heil sich vollziehen wird. Aber für die vorstellung 1 kor. 1, 9 wäre der ausdruck συγκαινωνος του εὐαγγελιου allzu sonderbar, da ja εὐαγγελιον bei Paulus ein tätigkeitswort ist. Das συγκαινωνος ist deshalb wol nach der κοινωνια gal. 2, 9 und nach dem κοινωνος 2 kor. 8, 23 zu deuten. Der gedanke des Paulus ist, er strebe durch den erfolg einer in selbstverleugnung geübten verkündigungstätigkeit ein mitgenosse der apostel zu werden. Die objective gewissheit des Paulus von seinem aposteltum auf grund des erfolges wird hier durch subjective erfolbringende tätigkeit vermittelt gedacht.

†) Das artikulierte part. ist ausdruck der art im gegensatze zu einer andern art. Wie nun schon die letzten worte v. 24 das bild vom wettkampfe auch auf die gläubigen bezogen hatten, so erweitert das πας v. 25 das bild über jede art von wettkämpfer, im sinnlichen und geistigen sinne. Und das folgende μεν οὖν

*dingen enthaltsamkeit, jene nun freilich, damit sie einen vergänglichen kranz empfangen, wir aber einen unvergänglichen.* Und unter anwendung des begriffes des wettkämpfers auch auf die gläubigen zieht Paulus, der sich den Korinthern als beispiel aufstellt, nicht ohne leisen gegensatz gegen diese für sich das ergebnis: *so denn nun ich laufe so, wie (einer, der) nicht im ungewissen (läuft, wie einer, der das ziel seines laufes fest im auge hat), faustkämpfe so, wie einer, der nicht luftstreiche schlägt* (der das ziel seines schlaßes sicher im blicke hat). In dem letzten bilde vom faustkämpfer ist nun anstatt des ziele der rennbahn der gegner eines faustkämpfers in die innere anschauung eingetreten. Für den agonisten im geistigen sinne, für den gläubigen, ist aber dieser gegner im faustkampfe der eigene leib. Deshalb fährt Paulus fort: *sondern ich bläue meinen leib und füre ihn als sklaven hinweg, damit ich nicht anderen predigend selber unbewärt werde* \*).

So hat denn Paulus denen, welche im dunkel ihrer erkenntnis und im pochen auf das recht dieser erkenntnis der rücksicht auf die brüder vergessen hatten, sich selber als beispiel jener liebe aufgestellt, welche mit dem klaren bewusstsein und dem vollen gefühle des rechtes der erkenntnis doch in berücksichtigung der schwäche der brüder des gebrauches des eigenen rechtes in selbstverleugnung sich enthält. Und zugleich hat er diese im dunkel der erkenntnis lieblosen darauf hingewiesen, dass auch der gläubige der unablässigen selbstanstrengung in selbstzucht bedürfe, um sein hohes ziel nicht zu verfehlen.

Mit dieser erinnerung leitet Paulus zu einer anderen manung über, welche er für notwendig hält den götzenopferfleischessern einzuschärfen. So sehr er die erkenntnis dieser starkgeister und ihr recht anerkennt, so sieht er doch in der ausübung dieses rechtes nicht allein eine rücksichtslosigkeit gegen die brüder, sondern eine gefahr für sie selbst. In leichtsinnigem selbstvertrauen begeben sich diese im götzentempel mit heidnischen verwandten und befreundeten götzenopferfleisch essenden in eine versuchung zum abfall vom herrn, der sie zum verluste ihres heils erliegen

---

fürt diesen gedanken in seinem gegensatze weiter aus. Cf. Kühner, gr. gr. II, 710.

\*) Ueber den sinn der worte cf. Meyer gegen Heinrici.

können. Und dieses leichtsinnige selbstvertrauen mochte grade paulinische christen um so leichter, aber auch um so gefarvoller erfassen, als diese durch die vom evangelium des Paulus genährte gewissheit der objectiven heilsgnade Gottes leicht in die sicherheit gewiegt wurden, dass diese objective heilsgnade dem einzelnen unverlierbar sei und sittliche anstrengung des subjectes überflüssig, wie jene gnade zu verdienen, so auch sie zu erhalten. Deshalb hält Paulus für notwendig aus diesem leichtsinne die gözenopferfleischesser aufzuschrecken, indem er an beispielen aus der heilsgeschichte ihnen warnend zu gemüte führt, dass allerdings die objective heilsgnade denen verloren ging, die durch ihre subjective haltung dieser gnade unwürdig geworden waren.

In diesem sinne fährt daher Paulus fort, die in den worten 9, 24—27 liegende aufforderung zur sittlichen selbstanstrengung mit dringlicher anrede begründend: *Denn ich wünsche euch nicht in unwissenheit darüber, brüder, dass unsere väter alle unter der wolke waren, und alle durch das meer hindurchgingen, und alle auf Moses die taufe empfangen\*) in der wolke und in dem meere, und alle ein und dieselbe\*\*) geistige speise aßen und alle einen und denselben geistigen trank tranken\*\*\*). [Sie tranken nämlich*

---

\*) Die textkritik muss den gut bezeugten aor. med. festhalten, weil er neben aet. 22, 16 einzig steht im N. T. (mrk. 7, 4). Das med. drückt hier eine rein subjective tätigkeit aus, in welcher das (grammatische) subject der tätigkeit eines andern tätigkeit für sich und in sich empfängt. Und Paulus scheint gegen seinen sonstigen gebrauch die medialform hier verwandt zu haben, weil hier an ein logisches subject der tätigkeit (Gott) nicht gedacht werden soll.

\*\*) Das το αὐτο hat seine beziehung nicht auf das christliche abendmal, sondern auf πάντες. Das fordert der gedankenzusammenhang (cf. schon 9, 24). Alle aus Aegypten erretteten — das ist der gedanke des Paulus — standen unter einer und derselben objectiven heilsgnade Gottes, aber nur die minderzal ward Gott zum wolgefallen.

\*\*\*) Dunkel ist, in welchem sinne das βρωμα und πομα ein πνευματικον genannt sei. Man könnte auf grund des bildes 1 kor. 12, 13 auf den einfall geraten, Paulus habe in der spendung des βρωμα und πομα an eine mittheilung des πνευμα gedacht. Aber für Paulus und zwar nach principieller anschauung beginnt eine mittheilung des πνευμα in der heilsgeschichte erst mit der sendung Christi (gal. 4, 4 ff.). So bleibt als vorstellung des Paulus nur, dass jenes βρωμα und πομα als durch Gott vom himmel her verliehen zwar keine wirkliche, sarkische speise und kein sarkischer trank gewesen, aber durch die allmacht Gottes mit den eigenschaften des πνευμα ausgerüstet sei, mit einer δυναμις ζωο-

aus einem geistigen sie begleitenden fels; der fels aber war Christus]\*). Wenn nun aber auch die objective gnade Gottes

ποιουσα. Denn das πνευματικον nur auf den ursprung zu beziehen (Meyer u. a.), liegt nicht in der wortform und reicht für den gedanken nicht aus.

Verf. kann sich aber nicht überreden, dass Paulus das βρωμα und πομα πνευματικον mit dem abendmale combinirt habe. Weder in der anschauung 1 kor. 10, 16 ff., noch in der 1 kor. 11, 23 ff. liegt die leiseste andeutung, dass Paulus brod und wein des abendmales als ein βρωμα und πομα πνευματικον gedacht oder dass er in dem abendmale an die reale mitteilung eines himmlischen elementes an den essenden gedacht habe. Beides ist johanneische vorstellung. Dieser hat aber mit vollem bewusstsein an stelle des paulinischen wortes σωμα das wort σαρξ gesetzt (joh. 6, 51) und dadurch an stelle der paulinischen anschauung vom abendmal eine principiell andere eingeführt.

\*) Die vorstellung in diesen worten ergibt sich aus der wechselbeziehung zwischen dem imperf. έπινον und dem worte ακολουθουσης. Ausgesprochen wird, dass ein pneumatischer fels durch die wasserlose wüste hindurch den heereszug Israels begleitet und nicht einmal, sondern dauernd das in der wüste schmachtende Israel getränkt hat, dass dieser pneumatische fels aber Christus war. Was freilich unter einem pneumatischen fels positiv zu denken sei — negativ ist es ein nicht wirklicher, nicht stofflicher fels — das ist völlig rätselhaft, wenn man das adjectiv nicht deutet: „im geistigen sinne“, damit aber demselben hier eine andere bedeutung gibt, als vorher. Denn wenn ein βρωμα und πομα, welches die qualität des πνευμα hat, im bewusstsein des Paulus eine leicht zu formende vorstellung ist, so bleibt eine πετρα, welche in jenem sinne die qualität des πνευμα hat, eine schlechthin unvollziehbare vorstellung. Andererseits ist es wieder eine durchaus einfache vorstellung, dass der fels, aus welchem die Israeliten in der wüste tranken, Christus war, da ja der buchstabe der schrift in geistigem sinne zu deuten ist. Was exod. 17, 6 πετρα genannt wird, das war (nicht: bedeutete) Christus nach dem geistigen sinne der schrift.

Aber wie schon hier ein widerspruch zwischen den vorstellungen in v. 3 und 4<sub>a</sub> mit 4<sub>b</sub> sich auftut, so ist diese in 4<sub>b</sub> ausgesprochene vorstellung überhaupt unpaulinisch. Abgesehen davon, dass die vorstellung einer dauernden tränkung Israels in der wüste aus dem fels die schranke der schrift überschreitet, und kein analogon vorliegt, dass Paulus in dieser weise die schrift mit rabbinischen traditionen verfälscht habe, so ist auch die vorstellung einer so zu sagen vorchristlichen wirksamkeit des „praeexistenten Christus“ für Israel mit der heilsgeschichtlichen anschauung des Paulus in principiellem widerspruche (gal. 3).

Wort und gedanke in 4<sup>b</sup> gehören einem alten typologen im geiste des verfassers des Barnabasbriefes an, der wahrscheinlich die abendmalsvorstellung des Johannesevangeliums schon hinter sich hatte; der das: το αὐτο βρωμα und πομα πνευματικον auf das abendmal deutete und, wie der verf. des evangeliums Johannis, von einer speise und einem trank in geistigem sinne verstand; dem auch wol die combination von wasser und geist und Christus im sinne des Johannes schon geläufig war.

über alle aus Aegypten geretteten gleichmäßig sich ausbreitete, so ging sie der mehrzal wieder verloren, die durch subjective schuld diese objective gnade verscherzte. Dieser entscheidende gedanke wird in den worten ausgesprochen: *aber nicht an der mehrzal derselben (sondern nur an wenigen) gewann Gott wolgefallen; denn sie wurden hingestreckt in der wüste\*)*.

In diesem verhalten Gottes zu Israel am anfang seiner heilsgeschichte lässt Paulus die Korinther das verhältnis Gottes zu ihnen selber anschauen, damit über die leichtsinnigen die furcht um ihre seligkeit komme und zu ernster selbstanstrengung sie dränge. *Diese vorgänge aber — heißt es — wurden unsere vorbilder, auf dass wir nicht begehre seien nach bösen dingen, gleichwie auch jene in begierde gerieten: und werdet nicht\*\*) götzendiener, gleichwie etliche von ihnen, wie in der schrift steht: es setzte sich das volk zu essen und zu trinken und sie erhuben sich zu tanzen; auch lasset uns nicht unzucht treiben, gleichwie etliche von ihnen unzucht trieben und fielen an einem tage dreiundzwanzigtausend; auch lasst uns den herrn nicht auf die probe stellen, gleichwie etliche ihn erprobten und kamen um durch die schlangen; und murret nicht, gleichwie etliche von ihnen murrten und kamen um durch den verderber.*

Nicht vergangene geschichten sind es, an welche Paulus die Korinther erinnert; ihre eigene gegenwart ist es, welche er sie warnend erblicken lässt. Denn in die verehrung der bildgötter verfallen, welche das opferfleisch derselben essen (v. 14); in unzucht versunken sind, welche wie der blutschänder und die mehrzal der gemeindemitglieder leben (5, 1 ff.); auf die probe stellen die allmacht des herrn, welche im götzentempel mit heidnischen freunden das opfer schmausen (v. 22); des murrens wider den gesandten Gottes erfreuen sich, welche wider den Paulus sich aufblähen (4, 18). Um so berechtigter ist es daher, wenn in teleologischer verknüpfung der ereignisse die wüstenerlebnisse des eben erretteten Israel den eben begnadigten Korinthern als vorbilder ihres geschickes zur ernsten manung vorgeführt

\*) Aus dieser tat Gottes schließt Paulus auf das: οὐκ εὐδοκῆσεν. Daher das γαρ.

\*\*) Die mit μὴδε eingeleiteten sätze sind eine individualisation der vorstellung: ἐπιθυμίας εἶναι κακῶν. Denn aus der ἐπιθυμία, der sinnlichen begierde, leitet Paulus die εἰδωλολατρεία und πορνεία und den daraus hervorgehenden πειρασμός und γογγυσμός ab.

werden, wie es heißt: *diese vorgänge aber ereigneten sich jenen in vorbildsweise \*)*, *in die schrift gebracht aber wurden sie zur warnung von uns, auf welche hin die zielausgänge \*\*) der weltzeiten gelangt sind*. Aus dieser vorstellung aber eines vorbildlichen geschehens dessen, was von dem und an dem Israel der wüste getan ist, folgt die ernste manung: *daher, wer das dünken hat zu stehen, gebe acht, dass er nicht falle!* Dieser schreckende zuruf ist das ziel des ganzen hinweises auf das geschick des erretteten Israel. Aber Paulus will das gemüt der Korinther aus seiner leichtsinnigen sicherheit wol aufschrecken, doch nicht in verzweifelnde angst setzen, als ob die vorbildliche geschichte Israels auch in der vernichtung der eben begnadigten Korinther sich werde erfüllen müssen. Lindernd setzt er deshalb in rückschau dessen, was er eben den Korinthern vorgehalten hat, asyndetisch hinzu: *nur eine menschliche — der kraft eines schwachen menschen angepasste — versuchung \*\*\*) hat euch erfaßt; treu aber ist Gott, der euch nicht lassen wird versucht werden über das, was ihr vermögt, sondern zusammen mit der versuchung auch den ausweg †) schaffen wird, damit ihr die kraft habt sie zu ertragen*.

---

\*) Eine abschwächung der theistisch-teleologischen weltbetrachtung des Paulus ist es, wenn man eine bewusste beziehung der erlebnisse des Israel der wüste auf die gemeinde Christi von seiten des weltwaltenden Gottes aus dem bewusstsein des Paulus verwischen will.

\*\*) In der theistisch-teleologischen weltanschauung des Paulus hat jeder αἰών, jeder weltzeitraum, sein τέλος, d. h. nicht nur seinen endausgang (Meyer), sondern seinen bezweckten endausgang. Der zweck eines jeden αἰών wird aber wieder mittel für den letzten endzweck. Das ist die anschauung gal. 3. röm. 9 bis 11. Und so erklärt sich der plur.: τέλη των αἰώνων, so das: εἰς οὗς—κατηγ-τηγεν. Die christen stehen in der zeit der verwirklichung des endzweckes, auf den alle mittelzwecke der einzelnen aeonen hinzielen.

\*\*\*) Wie denkt Paulus im zusammenhange diese versuchung? Hervorgegangen denkt er das, wozu die Korinther, wie die Israeliten, versucht wurden, die εἰδω-λολατρεία, die πορνεία, den πειρασμός, den γογγυσμός, wie bei den Israeliten, aus der ἐπιθυμία, der sinnlichen begierde (v. 6). Diese sinnliche begierde wurde zu einer erprobung der Korinther, im letzten grunde angestellt von Gott, im ersten grunde vollzogen durch ein werkzeug Gottes, etwa den Satan (7, 5. 2 kor. 4, 4). So erklärt sich das ἔασαι und das ποιήσει v. 13, die vorstellung, dass Gott als der die versuchung zulassende und schaffende zugleich gedacht wird.

†) Was denkt Paulus unter der ἐξβασίς, welche der treue Gott schaffen wird zusammt mit der versuchung? Es ist natürlich der weg, die versuchung

Damit hat Paulus die in gnadengewissheit und seligkeits-sicherheit leichtsinnig gewordenen götzenopferfleischesser an dem beispiele des begnadeten und doch verworfenen Israel aus dem leichtsinn dieser sicherheit aufgeschreckt, hat, die da dünken zu stehen, gemant vor dem fall sich zu hüten, hat aber zugleich doch tröstend an die treue Gottes erinnert, der den in versuchung gefallenen die kraft verleihen werde, diese versuchung zum götzendienste, die aus ihrer sinnlichen begehrllichkeit heraus sie gepackt hat, wieder zu überwinden. Aus dem grundgedanken dieser manung (cf. v. 12) zieht er nun in dringender anrede die schlussermanung: *deshalb eben, meine geliebten*, — weil auch der begnadete, der dünkt zu stehen, durch selbstanstrengung in der gnade sich halten muss — *fliehet weg vom götzendienste!* Und dass diese flucht fort von der stätte des götzendienstes und fort von den götzendienern notwendig sei, bringt das folgende zur erkenntnis. Mit den worten: *wie zu verständigen spreche ich; beurteilt ihr, was ich behaupte* — wendet sich Paulus an die einsicht derer, die auf grund ihrer erkenntnis im götzentempel und in gemeinschaft mit befreundeten heidnischen götzendienern götzenopferfleisch beim opferschmause genossen. *Den wir segnen, den becher des segens* \*), — das stellt er jenen vor — *ist er eine genossenschaft nicht am blute Christi; das wir brechen, das brod, ist es eine genossenschaft nicht am leibe Christi?* Der becher des segens, den die gläubigen genossen der agape segnen, ist für sie die darstellung des blutes Christi, das um ihretwillen und zu ihrem heile vergossen ist (11, 25). Wenn dieser das heilbringende blut Christi darstellende becher von allen teilnehmern

zu überwinden, d. h. one bild, das mittel und die kraft die versucherische macht zu besiegen. Da nun aber als die versucherische kraft die ἐπιθυμία gedacht ist, so denkt Paulus bei der ἐκβάσις mittelbar an die ἐγκρατεία, jene sittliche selbstanstrengung, zu welcher in diesem ganzen gedankengange die Korinthischen götzenopferfleischesser angespornt werden sollen. Damit erklärt sich der zwecksatz: τοῦ δυνασθαι ὑπενεγκεῖν.

\*) Die attractio inversa ist natürlich auch hier keine leere form. Sie verschmelzt das substantiv mit dem relativsatze zur untrennbaren einheit einer vorstellung und anschauung. Der becher, wann er nach der agape (11, 25) object des segnens wird, um allen tischgenossen gereicht zu werden, das brod, wann es in der agape object des brechens wird, um allen malgenossen gespendet zu werden, soll in die vorstellung treten, weil nur von diesem becher, nur von diesem brode die aussage gilt.

der agape getrunken wird, so bindet der trunk dieses bechers die trinkenden zu einer untrennbaren genossenschaft, die durch die gleiche teilnahme aller an dem Einen becher des blutes Christi vermittelt wird. Das brod, das die gläubigen genossen der agape in so viele stücke brechen, als teilnehmer an der agape vorhanden sind, ist für sie die darstellung des leibes Christi, der um ihretwillen und zu ihrem heile in den kreuzestod dahingegeben ist (11, 24). Wenn nun dieses den heilbringenden leib Christi darstellende gebrochene brod von allen teilnehmern der agape gegessen wird, so bindet das essen dieses gebrochenen brodes die essenden zu einer untrennbaren genossenschaft, die durch die gleiche teilnahme aller an dem Einen gebrochenen brode des leibes Christi vermittelt wird. Diese vorstellung einer untrennbaren genossenschaft aller derer, welche in gleicher weise gemeinsam aus dem becher des blutes Christi und von dem gebrochenen brode des leibes Christi genießen, ist die an dieser stelle entscheidende vorstellung im bewusstsein des Paulus. Darum hebt er grade diese vorstellung einer durch den genuss des gebrochenen brodes vermittelten einheit der vielen zu einer in sich verbundenen und geschlossenen gesamtheit hervor. Das geschieht in dem folgenden satze, in welchem die vorstellung der *κοινωνία του σώματος του Χριστού* und mittelbar die vorstellung der *κοινωνία του αίματος του Χριστού* durch ein wirkliches und tatsächliches (ὅτι) begründet wird. *Weil* — so lautet die begründung — *ein brod, ein leib*\*) *wir sind die*

\*) Auch dieser gedanke in seiner energischen kürze ist, wie der vorhergehende, ausdruck nicht einer reflexion, sondern einer anschauung. Wie die *attractio inversa* in v. 16 den grund hat, dass Paulus den becher des segens schaut in dem augenblicke, wo er object des segnens ist, und das brod in dem augenblicke, wo es object des brechens ist; wie nun dieser gesegnete becher, aus dem von den gesammten agapegenossen getrunken wird, unmittelbar die anschauung ist einer mitanteilnehmerschaft — man ertrage das bezeichnende wort — der gesammten an dem blute Christi: so ist das gebrochene brod, von dem nun die gesammten agapegenossen essen, die unmittelbare anschauung einer mitanteilhabschaft der gesammten an dem leibe Christi. In gleicher weise substituiert sich v. 17 unmittelbar der anschauung des einen (gebrochenen) brodes die anschauung des einen (gegliederten) leibes. Nur für die verständige reflexion verhalten sich beide vorstellungen brod und leib, wie ursache und wirkung, insofern durch den genuss des *einen* gebrochenen brodes von seiten der *vielen*, diese in geistigem sinne zu einem gegliederten leibe werden, der die *gesammten* zur einheit zusammenschließt.

vielen; denn die gesammten haben wir von dem einen (gebrochenen) brode einen theil. Wie die momente der einheit, der vielheit, der gesammtheit die bestimmenden momente des begriffes der form sind; wie durch die einheit des leibes die bestimmten vielen glieder zu einer in sich geschlossenen gesammtheit der organisch gegliederten leibesform verbunden sind: so auch sind durch die einheit des (gebrochenen) brodes, von welchem jeder der bestimmten vielen teilnehmer an der agape einen gleichen theil empfängt, diese bestimmten vielen zu der gesammtheit einer in sich geschlossenen form verbunden und diese form ist die *κοινωνία του σώματος του Χριστού* d. h. eine durch die mittheilnahme an dem leibe Christi vermittelte und begründete genossenschaft, in welcher der einzelne nicht mehr getrennt für sich, sondern nur als unabtrennbares glied der gesammtheit in verbindung mit ihr und mit den andern besteht\*).

---

\*) Aus diesem begründungssatze für die anschauung der *κοινωνία του σώματος του Χριστού* ergibt sich bestimmt und klar, wie Paulus das wort *κοινωνία* hier gedacht hat.

Der gedanke des Paulus wird zerstört, wenn man den begriff der *κοινωνία* in den begriff einer *μετοχή* aufgehen lässt und dadurch zu dem ergebnisse kommt, Paulus rede hier von einer gemeinschaft, von einem „theilhaben“ der einzelnen an dem blute und leibe Christi, von einer realen lehensgemeinschaft und lebenseinheit des einzelnen mit Christus. Das ist, richtig verstanden, die anschauung des Johannesevangeliums. Und weil diese anschauung bedingt ist durch die anschauung einer substanz (*σάρξ*), die genossen wird, nicht einer form (*σώμα*): so hat der verfasser des Johannesevangeliums mit vollem bewusstsein an die stelle des *σώμα* der synoptiker und des Paulus das wort *σάρξ* gesetzt, und darin auch an seinem theile den anstoß gegeben zur ausbildung der katholischen und lutherischen abendmallslehre. Diese tief religiöse anschauung ist aber dem bewusstsein des Paulus noch völlig fremd.

Vielmehr hat dieser grade wegen des gebrauches beider worte, des *κοινωνεῖν* und des *μετεχειν*, zwischen beiden scharf unterschieden. Um diesen unterschied zu bestimmen müsste der gedanke des Paulus so gestaltet werden: durch die *μετοχή του ποτηρίου της εὐλογίας, τοῦτ' ἐστὶν τοῦ αἵματος του Χριστού* und die *μετοχή του ἄρτου (του κλασθέντος) τοῦτ' ἐστὶν τοῦ σώματος του Χριστού* (11, 24) von seiten der *οἱ πολλοί*, der bestimmten vielen teilnehmer an der agape, sind diese die anschauung einer *κοινωνία του αἵματος του Χριστού*, einer *κοινωνία του σώματος του Χριστού* d. h. einer durch den genuss (*μετοχή*) des segensbechers als des blutes Jesu Christi und des gebrochenen brodes als des leibes Jesu Christi vermittelten genossenschaft (*κοινωνία*), in welcher alle unter einander glieder d. h. untrennbar mit dem ganzen und miteinander verbundene theile eines ganzen sind.

Und noch durch ein anderes beispiel bereitet Paulus den gedanken vor, mit welchem er die ermanung vom götzendienste sich fern zu halten, begründen will. *Fasset ins auge das Israel dem fleische nach!* — so fordert er die opferfleischesser auf. *Sind*

Wenn Meyer wänt, diese vorstellung würde Paulus durch *συνκοινωνία* ausgedrückt haben, so ist einmal dieses substantiv der zeit des Paulus unbekannt und zweitens hebt die zusammensetzung doch nur ein moment des begriffes der *κοινωνία* hervor, welches in dem begriffe an sich gegeben ist. Wenn aber Heinrici l. 1. p. 277 anm. 3 die worte: „mit *κοινωνεῖν* wechselt *μετεχειν*“ in dem sinne gesagt hätte, dass *κοινωνεῖν* und *μετεχειν* gleichen begriffes seien: so wäre seine berufung dafür auf Xen. Hellen. VI, 5, 2. 11. 22 nur beweis einer oberflächlichen auffassung dieser stellen. Die beziehung des einzelnen auf seine übrigen mitanteilnehmer, welche in *κοινωνεῖν* ausgedrückt ist, fehlt dem *μετεχειν*. Das beweisen grade jene stellen VI, 5, 2 (cf. 1) und 11 in ihrem unterschiede von VI, 5, 22.

Das verständnis dieser paulinischen worte im sinne des Johannesevangeliums, der katholischen, der lutherischen kirche, welches mit vielen Meyer und wieder Heinrici l. 1. p. 272 vertritt trotz seines treffenden citats aus Dion. Halic. I, p. 95. z. 29 (Sylburg) über die *confractio*, scheitert schlechterdings an v. 17 und der erläuterung des wortes *κοινωνία* durch *σῶμα* mit seinen begriffsmomenten des *ἐν*, des *οἱ πολλοί*, des *οἱ πάντες*. Denn diese erläuterung beweist, dass Paulus nicht an die beziehung der einzelnen zu Christo, sondern an die beziehung der einzelnen zu einander denkt, wie sie durch den gemeinsamen genuss des blutes und leibes Christi vermittelt wird.

Auch wird, wenn man *κοινωνία* mit *μετοχή* eins setzt, die beweisführung des Paulus verkannt. Die, welche im gözentempel götzenopferfleisch aßen, gingen auf grund ihrer gnosis von der vorstellung aus, dass dieses tun nicht irreligiös sei, weil sowol ein bildgott als auch sein opferfleisch nur im bewusstsein und in der einbildung, nicht aber in wirklichkeit lebe, die teilnahme am opferschmause im tempel des bildgottes also den genießenden in keine irreligiöse lebensbeziehung zu andern göttern, als dem *einen*, waren setze. Während allerdings diejenigen, welche an die bildgötter glaubten, beim opferschmause zu diesen in eine religiöse beziehung traten, hielten sich die gläubigen, welche gnosis hatten (8, 10), *im unterschiede von jenen* außer aller beziehung zu jenen bildgöttern. Sie meinten gesondert von den heiden in dem opferwein und opferfleisch nur gemeinen wein und gemeines fleisch zu genießen.

Dieser meinung tritt Paulus entgegen. Er sucht die götzenopferfleischesser zu der erkenntnis zu bringen, dass sie durch ein religiöses mal und den gemeinschaftlichen genuss eines geheiligten genussobjectes in eine über das subjective bewusstsein übergreifende, durch das geheiligte object des genusses vermittelte objective gemeinschaft mit den übrigen mitgenießenden versetzt werden und mittelst dieser objectiven gemeinschaft zu den lebensmächten in lebensbeziehung treten, denen das genussobject geweiht und geheiligt ist. Er beginnt die entgegnung mit dem zuruf: flieheth weg von dem götzendienste d. h. nicht: seid

*nicht, welche die (auf dem altare dargebrachten) opfer essen, mit-  
 anteilnehmer an dem opferaltare \*)?*

Durch diese beiden beispiele vom christlichen abendmale

keine götzendiener, sondern: reißet euch los vom götzendienste, tretet nicht in verbindung mit demselben. Denn während die götzenopferfleischesser in ihrer gnosis diese verbindung — dieses schmausen des opferfleisches im tempel mit götzenverehrern — für gleichgültig erachteten, so urteilt Paulus anders darüber.

Zuerst an dem beispiele des christlichen abendmales, dessen bedeutung eine anerkannte ist, dann auf grund dieses zugestandenen, an dem beispiele eines jüdischen opfermales lässt er die götzenopferfleischesser erkennen, dass die teilnehmer an einem religiösen male durch vermittlung des gottgeweihten, heiligen gegenstandes des genusses zu einer untrennbaren genossenschaft mit einander verbunden werden. So stehen also auch die gläubigen götzenopferfleischesser nicht außerhalb der religiösen gemeinschaft mit den ungläubigen, wie die gläubigen gnostiker wänen, sondern sie bilden mit ihnen eine religiöse einheit, in welcher alle einzelnen die glieder einer gesamtheit sind. Nun wäre allerdings diese genossenschaft mit ungläubigen für die gläubigen one religiöse bedeutung, wenn die bildgötter und das opferfleisch derselben nur ein etwas der einbildung und in wirklichkeit ein nichts wären. Aber hinter den bildgöttern walten als wirkliche wesen freilich nicht götter, doch die dämonen. Mit diesen stehen allerdings die gläubigen gnostiker für sich und ihr bewusstsein in keiner beziehung, weil sie zu dem einen, waren Gott und dem einen alleinigen herrn sich bekennen. Wenn sie aber beim opferschmause mit den dämonenverehrern das den dämonen geopferete fleisch essen, und dadurch zu einer objectiven religiösen genossenschaft mit ihnen verbunden sind: so werden sie dadurch „mitanteilnehmer an den dämonen“, wie Paulus kurz sagt d. h. sie empfangen nicht einen anteil an den dämonen (μετεχουσιν) — was sollte das heißen! — sie werden auch nicht malschmausenden dämonen — das kann Paulus nicht gedacht haben —, sondern sie werden mit den dämonenverehrern verbundene glieder einer durch die dämonen, (durch das den dämonen geopferete fleisch) vermittelten genossenschaft. Deshalb soll der gläubige nicht teilnehmer sein an dem tische der dämonen, um durch diese μετοχη της τραπεζης των δαιμονιων nicht κοινωνος των δαιμονιων zu werden d. h. einer, der in genossenschaftlicher verbindung mit dämonenverehrern in religiöse lebensbeziehung zu den dämonen getreten ist.

\*) Paulus sagt: του θυσιαστηριου nicht της θυσιας, weil erst das auf den altar Jehovahs gebrachte und vom altare Jehovahs den opfernden gespendete opferfleisch den charakter jener objectiven heiligkeit hat, welche notwendig ist, um die genießenden zu einer objectiven religiösen genossenschaft zu verbinden. Daher ist nicht das opfer, sondern der altar die entscheidende vorstellung. Es steht aber der altar metonymisch für das vom altare Jehovahs und dadurch von Jehovah gespendete opferfleisch. Dass man aber die frage, weshalb Paulus statt του θυσιαστηριου nicht του θεου gesagt habe, überhaupt hat aufwerfen können, ist ein beweis, wie sehr man den sinn des Paulus in der ganzen stelle verkannt hat.

und vom jüdischen opfermale hat nun Paulus in den götzenopferfleischessern zur anerkennung gebracht, dass beim kultischen male die teilnehmer zu einer durch das heilige object des genusses vermittelten objectiven gemeinschaft verbunden werden, durch welche sie in lebensbeziehung zu den wesen religiöser verehrung treten, denen das object des genusses geweiht und durch welche dieses geheiligt ist. Nun kann er von diesen beiden gleichartigen beispielen die anwendung auf den vorliegenden fall machen. *Was nun also* — bei dieser in den beiden beispielen v. 16. 17 und 18 zur anerkennung gebrachten sache — *behaupte ich? Dass bildgottopferfleisch etwas ist oder dass ein bildgott etwas ist? Vielmehr, dass sie, was sie opfern, dämonen opfern und nicht Gott* (deut. 32, 17 LXX; barch. 4, 7). Da nämlich in den beispielen vom christlichen abendmale und vom jüdischen opfermale die entscheidende vorstellung einer objectiven religiösen genossenschaft der malgenossen begründet wird durch die heiligkeit des genussobjectes und diese wieder bedingt ist durch die wirklichkeit der religiös verehrten wesen, denen das genussobject geweiht und durch die es geheiligt wird: so konnte es den essern des bildgottopferfleisches scheinen, als ob Paulus nach den verwendeten beispielen die wirklichkeit des bildgottopferfleisches und die wirklichkeit des bildgotts wieder gesetzt habe, die er doch früher (8, 4) verworfen hatte. Deshalb verneint Paulus diesen schein, behauptet aber, dass das bildgottopferfleisch zwar nicht göttlichen, aber dämonischen wesen geopfert werde. Denn er denkt sich, dass hinter den bildgöttern der heiden nicht ein nichts ist, sondern die dämonen lauern und das reich des Satan liegt. Mit dieser vorstellung werden die bildgötter wieder wirkliche, überirdische lebensmächte und wird das bildgottopferfleisch wieder wirkliches opferfleisch, übermenschlichen, himmlischen machtwesen dargebracht und von diesen zu heiligem genusse ihren verehrern gespendet. Mit dieser vorstellung also gewinnen die verwendeten beispiele vom christlichen abendmale und jüdischem opfermale wieder ihre beweisende kraft, wenn auch auf grund einer ganz andern anschauung von den idolen und dem opferfleische derselben. Nun wird es wieder zur warheit, dass das opfermal im tempel des bildgottes und der schmaus des opferfleisches die gläubigen opferfleischesser zu einer objectiven religiösen genossenschaft

mit den ungläubigen teilnehmern am opferschmause verbindet, durch welche auch die gläubigen in eine religiöse lebensbeziehung zu den überirdischen machtwesen gesetzt werden, denen von den ungläubigen das opfer dargebracht wird. Daher fährt denn nun Paulus fort, mit dem gewonnenen ergebnisse die manung von dem götzendienste sich fern zu halten (v. 14) begründend: *ich will aber nicht, dass ihr mitanteilnehmer an den dämonen* (gen. obj.) *werdet* \*). *Ihr könnt nicht einen herrnbecher trinken und einen dämonenbecher; ihr könnt nicht am herrntische teil haben und am dämonentische.* Das wäre eine irreligiöse verleugnung des einen und des waren herrn, die diesen zum erweise seines zornes reizen würde. Daher schließt Paulus mit dem ernststen wort: *oder* — wenn wir vermeinen dies doch tun zu können — *wollen wir den herrn in eifer bringen* \*\*)? *Doch nicht sind wir stärker, als er?*

So ist denn nun die letzte entscheidung über die anfrage in betreff des genusses von götzenopferfleisch vorbereitet. Paulus hat das recht der erkenntnis zugestanden, so lange der einzelne gläubige für sich steht, er hat aus dem höherrecht der liebe den verzicht auf das recht der erkenntnis gefordert, sobald der einzelne als glied der gemeinde handelt; er hat durch sein beispiel diesen verzicht zur nachamung aufgestellt; er hat auch für die sittliche selbstanstrengung und selbstzucht, welche dieser verzicht fordert, auf sein beispiel als das eines geistigen wettkämpfers hingewiesen; er hat den leichtsinn der götzenopferfleischesser in ihrer gnadengewissheit durch warnende vorbilder der ersten begnadeten gemeinde Israels aufgeschreckt; er hat besonders den im götzentempel vereint mit ungläubigen am opferschmause anteil nehmenden zur erkenntnis gebracht, dass

\*) Ueber den sinn des prägnanten ausdrucks cf. o. p. 331 anm.

\*\*) Zu dem παραζηλουμεν cf. Winer, gr. (aufl. 5) p. 329, Buttman, gr. p. 180. Da aber Paulus durch den wechsel der personen anzeigt, dass er mit dem παραζηλουμεν in den gedanken eines conj. deliberativus — nicht exhortativus — übergehen will; da Paulus diesen conj. auch sonst im gebrauche hat; da ein indikativ hier nicht, wie der indikativ joh. 11, 4. 7 gedeutet werden kann: so scheint ein indikativ hier unerklärbar. Verfasser möchte daher, wie das ζηλουτε gal. 4, 17 und das φουισουθε 1 kor. 4, 6, so auch dies παραζηλουμεν als eine conjunctivische form eines verbi auf ωω fassen, sei es von Paulus, sei es von abschreibern herrührend.

sie dadurch untrennbare glieder einer objectiv bestehenden religiösen genossenschaft werden, durch welche sie mit den dämonen in eine (objective) religiöse lebensbeziehung treten. Er wendet sich jetzt dazu auf grund dieser principiellen lösung der frage und der zur geltung gebrachten ernstesten manungen die einzelnen fälle zu entscheiden, welche bei dieser frage um die berechtigung des genusses von götzenopferfleisch in der wirklichkeit des lebens eintreten.

Er beginnt diese entscheidung mit der erinnerung an den principiellen grundsatz, unter welchen die Korinthischen götzenopferfleischesser diese frage gestellt hatten und an die principielle beschränkung, welche er der geltung dieses grundsatzes derselben gegeben hatte (6, 12. 8, 1—3). Denn natürlich für die opferfleischesser d. h. für die starkgeister gilt die folgende entscheidung, da nur für sie recht und pflicht in dieser frage abzugrenzen war. *Alles ist erlaubt* — beginnt Paulus — *aber nicht alles nützt; alles ist erlaubt, aber nicht alles erbaut* (fördert das leben der glaubensgenossen und der gemeinde). *Niemand suche das seine, sondern (jeder) das des nächsten!* Von diesem princip aus werden die einzelnen fälle des lebens entschieden, unter denen natürlich der eine nicht mehr berücksichtigt wird, dass ein gläubiger sogar am opferschmause im götzentempel teil nimmt. Und eines wird bei dieser entscheidung noch geltend gemacht. Wie schon bei der principiellen beurteilung der frage als das maßgebende nicht das objective wesen des zu genießen-fleisches an sich, sondern das subjective bewusstsein, dass gewissen von diesem fleische aufgezeigt war, so wird auch hier wieder die entscheidung auf das gewissen bezogen. So heißt es denn für die götzenopferfleischesser: *alles, was auf dem fleischmarkte verkauft wird, esset, indem ihr nichts erforscht* (ob es götzenopferfleisch sei, oder nicht) *um des gewissens willen*. Die unbestimmtheit\*) dieser worte ist immer erkannt worden. Aber im

---

\*) Die unbestimmtheit des abschnittes erstreckt sich über folgende punkte:

1. Verhandelt Paulus mit der gemeinde oder nur mit den starken?

Man könnte erwarten, dass für die ganze gemeinde jetzt vorschriften gegeben würden. Aber einmal beweist die einleitung v. 23. 24, in welcher Paulus auf den grundsatz der starken und seine einschränkung zurückgeht, und dann beweist das ende v. 32—11, 1, dessen aufforderung nur an die starken gerichtet sein kann, dass Paulus seine vorschriften nur auf die starkgeister bezogen hat.

zusammenhänge können dieselben nur eines bedeuten. Wie bei den schwachen das gewissen d. h. das innere wissen um das bildgottsofferfleisch als opferfleisch eines bildgottes (8, 7) der beweggrund war das auf dem markte zu verkauf stehende fleisch zu erforschen, ob es opferfleisch sei oder nicht: so soll für die starken dies gewissen der schwachen beweggrund sein kein markt fleisch zu untersuchen, damit nicht, wenn durch untersuchung festgestellt würde, dass die starken wirklich opferfleisch gekauft und gegessen hätten, das gewissen der schwachen verwundet und geärgert werde (8, 12. 13). Wenn die starken kein markt fleisch untersuchen \*) — wie sie dies wol taten, um ihre

2. In welchem sinne steht das wort συνειδης v. 25. 27?

Wenn doch auch Meyer a. l. zugestehen muss, dass (in der ganzen erörterung, wie) „im ganzen contexte συνειδης das sich scrupel machende christliche bewusstsein“ ist (die συνειδης έως ἀρτι του ειδωλου, die συνειδης ἀσθενουσα): so kann das wort, wenn eben die starken doch dies gewissen nicht hatten, nur von dem gewissen der schwachen gesagt sein. Und da die ἀνακρινοντες notwendig die starken sind, so kann die συνειδης nicht die der ἀνακρινοντες sein:

3. Auf wen bezieht sich das τις, das μηνυσας, die συνειδης v. 28.

Unter dem τις denkt Paulus natürlich einen teilnehmer am gastmale. Da nun aber in dem θελετε v. 27 unausgesprochen liegt, dass die schwachen gewissen in der gemeinde die sitte hatten, das gastmal eines ungläubigen nicht zu besuchen — wie dies namentlich von den jüdischen gläubigen, soweit sie schwach waren, angenommen werden muss — so kann der τις nur als ein heide, sei er wirt oder gast, oder als ein anderer starkgeistiger gläubiger gedacht sein. In dieser unbestimmtheit ist das von Paulus unbestimmt gesprochene wort zu belassen. Und diese unbestimmtheit gilt auch für den μηνυσας. Doch ließe sich immerhin aus dem: ἀπροσκοποι — και Ελληνιν v. 32 ein grund entnehmen, dass Paulus den τις und den μηνυσας als heiden gedacht habe. Im munde eines heiden würde auch das wort ιεροθυτον statt ειδωλοθυτον das natürliche sein. Die συνειδης kann aber auch hier nur von dem gewissen der schwachen gläubigen gesagt sein.

4. In welchem sinne und aus welchem grunde scheidet Paulus v. 29 zwischen der συνειδης ή έαυτου und ή του έτερου?

Wenn Paulus bei dem male nur gläubige starken gewissens gegenwärtig dachte, so war hier bei diesem falle die scheidung zwischen dem gewissen des starken geistes und dem gewissen seines schwachen nächsten, um ein missverständnis zu vermeiden, notwendig. (Cf. auch Heinrici l. l. p. 284 ff.) — Ueber ό έτερος im sinne meines andern, meines nächsten da, wo dieser als mein nicht-selbst meinem selbst gegenübersteht cf. röm. 13, 8. 2, 1. 1 kor. 4, 6. 6, 1. 14, 17).

\*) Paulus fordert δια την συνειδην das μηδεν ἀνακρινειν, nicht aber verwehrt er das ἀνακρινειν τι δια την συνειδην (μη ἀνακρινοντες [μηδεν] δια την συνειδην = one gewissenshalber etwas zu untersuchen).

erkenntnis und ihre freiheit im genusse von opferfleisch grade zu betätigen — so hat das gewissen der schwachen keinen anlass rege zu werden und anstoß zu nehmen. Diese aufforderung aber alles marktfleisch zu essen und dabei um des gewissens willen kein fleisch zu untersuchen begründet Paulus mit dem wort: *denn des herrn* (Christi und nicht der bildgötter oder der dämonen) *ist die erde und ihre fülle* (pslm. 24, 1). Die worte sollen zugleich die rechtfertigung der starken sein gegen die schwachen, damit diese kein ärgernis an dem tun jener nehmen. Von hier geht Paulus zu einem zweiten fälle fort. *Wenn von den ungläubigen jemand euch ladet* — heißt es — *und ihr wollt gehen* \*), *so esset alles, was euch vorgesetzt wird, indem ihr nichts erforscht um des gewissens willen*. Auch hier soll die rücksicht auf das gewissen der schwachen und auf vermeidung von ärgernis der beweggrund für die starken sein, nichts zu erforschen. Wenn die starken selber bewusstlos bleiben über das, was sie beim male im hause des heiden genossen haben; wenn sie also in der gemeinde nicht behaupten oder gar rümen können, dass sie im heidenhause opferfleisch gegessen haben: so kann das gewissen der schwachen nicht geweckt, nicht geärgert werden. Anders aber wird für die starken geister der fall, wenn, one dass sie selber untersuchen, von einem der teilnehmer am male ihnen zum bewusstsein gebracht wird, dass opferfleisch aufgetragen ist. Mit diesem bewusstsein tritt für die starken der fall ein, wo sie ihre freiheit beschränken müssen. *Falls aber jemand zu euch sprechen möchte*, — heißt es — *dies* (da) *ist opferfleisch* (nicht gemeines, sondern den heidengöttern geopferetes, heiliges fleisch): *so esset nicht um jenes willen, der da kund machte, und um des gewissens willen; nicht das eigene gewissen aber meine ich, sondern das des nächsten* (v. 24). Wenn es doch am natürlichsten bleibt unter dem  $\mu\eta\upsilon\sigma\alpha\varsigma$  \*\*) einen heidnischen

\*) Richtig freilich Grotius: admonet tacite melius forte facturos, si non eant, ire tamen non prohibet. Aber es scheint auch mir in dem  $\theta\epsilon\lambda\epsilon\tau\epsilon$  zu liegen, dass die lust der starken zu gehen, wider die anschauung und das bewusstsein der schwachen verstößt, dass diese also nicht gingen.

\*\*) Da in seiner grundbedeutung  $\mu\eta\upsilon\sigma\alpha$  bedeutet: ein verborgenes kund machen; da diese bedeutung auch sonst im N. T. festgehalten ist: so könnte die vorstellung des Paulus sein, dass der heidnische wirt irgendwie aus rücksicht auf den geladenen christen es verborgen gehalten habe, dass er opferfleisch vorsetze.

mitgast zu denken: so fordert Paulus von dem christen aus zwiefacher rücksicht das essen zu unterlassen, aus rücksicht auf den kundmachung des heiden und aus rücksicht auf das gewissen des schwachen bruders. Der kundmachende heide hält das essen des opferfleisches der heidengötter für unverträglich mit dem christenglauben \*). Damit der christenglaube und der christengott wegen des scheines irreligiöser gleichgültigkeit des gläubigen nicht geschmäht werde von dem heiden, soll der christ auch um der befangenen ansicht des heiden willen in einer sache, die der willkür anheim gegeben ist, seine freiheit beschränken. Ebenso soll der christ aus rücksicht auf das (christliche) gewissen auf den gebrauch seiner freiheit verzichten. Er selber zwar wird von dem eigenen gewissen nicht verurteilt, wenn er opferfleisch gegessen zu haben sich bewusst ist. Aber das gewissen des schwachen bruders nimmt ein ärgernis, wenn dieser erfährt, dass der bruder den heidengöttern geopfertes fleisch genossen habe. Und nun hat es doch keinen zweck gegen das gebundene gewissen des bruders die eigene freiheit durchzusetzen. *Denn zu welchem zwecke — fragt Paulus — wird meine freiheit gerichtet \*\*)* von einem anderen gewissen? (welches unfrei meine freiheit als gottlosigkeit verurteilt). *Wenn ich in dank* (gegen den herrn v. 26) *teilnehme* (während dem έτερος ein gräuel ist, woran ich teilnehme), *wozu lasse ich mich lästern* (von dem έτερος) *über das, worüber ich danksage?*

Denen, welche in der frage über den genuss des götzenopferfleisches die freiheit der erkenntnis haben, ist somit von Paulus nachgewiesen, wie sie in den einzelnen fällen des lebens ihre freiheit gebrauchen, ihre freiheit beschränken sollen, nachgewiesen, wie der gebrauch der freiheit, wo sie zu beschränken wäre, nur zu zweckloser schmähung der christenfreiheit führe. So folgert er denn aus dieser sache (οὐν): *sei es also ihr esset, sei es ihr trinket, sei es ihr tuet irgend etwas: so tuet alles zur verherrlichung Gottes. Unanstößig werdet sowol den Juden, als den Hellenen, als der gemeinde Gottes \*\*\*), gleichwie auch ich*

\*) Man könnte auch denken, der heide wolle den christen auf die probe stellen, ob er opferfleisch essen werde. Das ergebnis bleibt dasselbe.

\*\*) Der ind. praes. κρινεται, wie βλασφημουται, ist ausdrück einer wirklichkeit beider tätigkeiten in der gegenwart des redenden.

\*\*\*) Die ermanung hat zwar einen allgemeinen charakter, aber diesen doch

*in allem allen zu gefallen bin, nicht meinen eigenen nutzen suchend, sondern den der vielen, damit sie errettet werden. Nachahmer meiner werdet, gleichwie auch ich Christi!* (cf. v. 24 c. 33. gal. 5, 14. 6, 2).

Mit dieser manung hat Paulus die antwort auf die anfragen der gemeinde in betreff sowol der ehe und der ehelosigkeit, als auch des genusses und der versagung von götzenopferfleisch abgeschlossen. Wie beide anfragen in der gemeinde unter den gesichtspunkt des rechtes der christlichen freiheit gestellt waren, so hat sie auch Paulus von diesem gesichtspunkte aus entschieden und hat in seiner entscheidung den missverstand und den missbrauch christlicher freiheit bekämpft. Er wendet sich jetzt zur beantwortung einer reihe anderer anfragen, welche auf die ordnung des gottesdienstes in versammelter gemeinde sich beziehen, und zur bekämpfung von allerlei unsitte, welche diese ordnung stört. Voran aber stellt er einen missbrauch, der ebenfalls noch aus dem missverstande christlicher freiheit hervorgegangen war, dass die weiber beim gottesdienste in der gemeindeversammlung unverhüllten hauptes, wie die männer, auftraten.

5. Bekämpfung und rüge einer reihe von missbräuchen beim gottesdienste der gemeinde, cap. 11, 2—14, 40.

- a) bekämpfung der unsitte, dass die weiber one verhüllenden schleier beim gottesdienste der gemeinde auftraten, cap. 11, 2—16.

Den neuen gedankenabschnitt beginnt Paulus mit einer neuen wendung an die gemeinde. *Ich lobe euch aber \*)* — heißt es — *dass \*\*)* *ihr in allem meiner eingedenk seid und gleichwie*

auf grund der besonderen frage, in deren zusammenhange sie ausgesprochen ist. Darum bezieht sich der ausdruck v. 32 auf das ärgernis, welches durch den genuss des götzenopferfleisches von seiten der gläubigen freigeister sowol den schwachen Juden und Hellenen, den ungläubigen, als auch den schwachen gläubigen gegeben wurde.

\*) Das δε ist freilich ausdruck des gedankenfortschrittes in gegenüberstellung, aber die gegenüberstellung ist nicht one gegensatz gegen das vorhergehende, wo nicht zu loben war.

\*\*) Denn der Grieche sagt: ταῦτα ἐπαίνεῖν τινα (gegen Meyer, Heinrichi u. a.).

*ich (sie) euch übergeben habe die überlieferungen\*) festhältet.* An der spitze eines abschnittes, in welchem Paulus doch auch über abweichung von seinen überlieferungen zu sprechen hat (11, 17 ff.), gewinnen diese worte unter der annahme ihren sinn, dass die gemeinde im allgemeinen die anordnungen des Paulus bewahrt hatte, dass in ihrem schreiben der wille ausgesprochen war, die vom Paulus überlieferten ordnungen festzuhalten, und dass Paulus nun auf grund dessen die gemeinde belobt, als hätte sie seine überlieferungen festgehalten, um von ihr fordern zu können, dass sie dieselben festhalte. Mit diesen einleitenden worten wendet er sich nun sofort zur erörterung einer erscheinung im gemeindeleben, durch welche die Korinther von der überlieferung anderer paulinischer gottesgemeinden abgewichen waren (v. 16) und offenbar nach der persönlichen gegenwart des apostels eine neue ordnung eingeführt hatten, zu der erscheinung, dass die weiber in den gemeindeversammlungen beim kultus ohne verhüllenden schleier auftraten.

Ueber den sinn dieses auftretens der Korinthischen weiber spricht Paulus nicht. Derselbe war den lesern des briefes klar; wir können ihn aus dem gedankeninhalte des folgenden abschnittes erschließen. Darnach sollte die ablegung des schleiers beim kultus der gemeinde ausdruck der gleichberechtigung des weibes mit dem manne sein\*\*) da zunächst, wo es sich um die religiösen lebensbeziehungen des mannes und weibes zu Gott und Christo handelte. Denn diesen trieb der Korinthischen frauen nach anerkennung ihres gleichen rechtes mit dem manne über das gebiet und die schranke religiöser anschauung und religiösen lebens auszudehnen, sind wir durch nichts berechtigt. Das weib in der Korinthischen gemeinde forderte seine „freiheit in Christo“ und legte als ausdruck dieser seiner freiheit in Christo, durch welche es in Christo dem manne gleichgestellt sei, den schleier im angesichte Christi und Gottes ab, wie der

\*) Unter den *παράδοσεις* versteht Paulus hier die lebensformen, in denen eine gemeinde Gottes in Christo sich bewegen soll, formen, welche er in den früher gegründeten gemeinden angeordnet hat (v. 16). Dass auch er diese formen durch überlieferung habe, liegt nicht in dem wort und ist durch den inhalt des abschnittes ausgeschlossen (v. 4). Paulus ist anfang einer neuen überlieferung (zu *μεμνήσθε μου* cf. 4, 17). S. zu gal. 1, 14 p. 141.

\*\*) Cf. Baur, beiträge zur erklärang der Korintherbriefe: Theol. jarb. 52, 563.

mann vor Christo und Gott sich nicht verhülle. Der schleier aber war dem Korinthischen weibe symbolischer ausdruck der abhängigkeit, und zunächst wol der abhängigkeit von seinem manne, der allein berechtigt war, den schleier seines weibes zu heben, dann aber in natürlichem übergange seiner abhängigkeit vom manne überhaupt \*).

Wurde aber in diesem sinne von dem Korinthischen weibe in der gemeindeversammlung beim kultus der schleier abgelegt: so erkennen wir, auf welchem grunde diese neue und ungewonte ordnung erwachsen war. Paulus hatte doch wol auch in Korinth seine tiefe anschauung vom wesen des Christus verkündet, dass in ihm, dem geistesmenschen vom himmel her, alle unterschiede des fleischesmenschen aufgehoben, dass also in Christo nicht „mann und weib“ unterschieden, sondern beide eins seien (gal. 3, 28); denn in beiden wone auf gleiche weise und gewinne gestalt Christus, beide seien also in gleicher weise die erscheinung Christi (gal. 4, 19). Es war nur eine natürliche forderung der gläubigen, dass diese christliche anschauung des Paulus aus dem reiche der idee in die wirklichkeit des lebens dringen müsse. Und wenn Paulus während seiner anwesenheit in Korinth jene idee nicht verwirklicht hatte, so ist es doch erklärlich, dass in seiner abwesenheit diese verwirklichung als notwendige folgerung aus dem principe des Paulus verlangt wurde. Auch sind wir nicht berechtigt nur die Korinthischen frauen für diesen anspruch verantwortlich zu machen. Auch von den männern in Korinth werden manche gefordert haben, dass man diese folgerung aus der Christusanschauung des Paulus und dem verhältnisse des christen zu Christus ins leben führen müsse.

Und es könnte wunder nehmen, dass grade Paulus diese folgerung aus dem eigenen principe zurückgewiesen hat. Dass er selber das gefül hatte bei diesem abweise mit seinem denken auf unsicherem boden zu stehen, beweist v. 16. Aber so kühn Paulus im reiche des geistes die folgerungen aus seinen ursätzen zog, so maßvoll und vorsichtig sehen wir ihn bei der umformung

---

\*) Denn die folgende ausführung auf das verhältnis nur des eheweibes zum ehemanne zu beschränken ist unmöglich. In seinem rückgange auf die schöpfungsordnung Gottes fasst Paulus das verhältnis des mannes zum weibe ins auge. Man übersetze nur einmal ἀνὴρ durch ehemann und γυνή durch eheweib!

der wirklichkeit nach diesen folgerungen verfahren. Man erinnere sich nur seiner ermanung an die sklaven, die ihre freiheit begehrten (7, 21). Liegt es doch im wesen des religiösen idealismus, dass er auf die reinigung und reinheit des religiösen lebensideals, der innerlichen beziehungen des gemütes zu Gott, mit aller kraft dringt, gleichgültiger aber ist gegen die umgestaltung der äußeren lebensformen nach den religiösen idealen, ja das drängen auf diese äußere umgestaltung wol für eine verunreinigung des religiösen lebensideals und die betätigung eines irreligiösen sinnes erachtet. Und, wenn es auch unausgesprochen geblieben ist, so lag bei dieser frage doch die sorge nahe, es werde das zugeständnis dieser neuen und ungewonten forderung der Korinthischen weiber eine bedenkliche rückwirkung auf den gottesdienst selbst und auf das sittliche leben der gemeinde üben.

Paulus beginnt nun die erörterung über den in der gemeinde aufkommenden brauch, der mit seinen überlieferungen in andern gemeinden nicht übereinstimmte und den er deshalb nicht sich wollte einbürgern lassen, mit den worten: *ich wünsche aber, ihr wisset* \*), *dass eines jeden mannes sein* (ihm von Gott gesetztes) *haupt Christus ist, haupt aber* (des) *weibes* \*\*) *der mann, haupt aber Christi Gott.*

Es ist von vorne herein entscheidend für das verständnis der ganzen stelle sich klar zu machen, in welchem sinne  $\acute{\omicron}$  Χριστος hier genannt wird παντος ἀνδρος ἡ κεφαλή.

Meyer behauptet: dass jeder *christliche* mann gemeint sei, mithin Paulus nicht überhaupt die *schöpfungsordnung* (Hofmann) vor sich habe, nach welcher Christus das haupt von *Allem* ist (kol. 1, 16f. 2, 70), sondern den organismus der *christlichen* gemeinschaft, wie er auf dem *erlösungswerke* ruht, ist schon nach diesem ersten gliede selbstverständlich, vgl. eph. 5, 21. Und auch Heinrici (l. l. p. 304) spricht Meyer ähnliches nach. Aber diese selbstverständliche auffassung ist so verkehrt, als möglich, namentlich wenn man, wie Heinrici, sogar auf die ausführung des Paulus 1 kor. 12, 12 ff. zurückgeht, weil grade aus dieser die anschauung, dass Christus jedes mannes κεφαλή und dass der

---

\*) Nicht: „einseht“ (Heinrici). Es handelt sich um das wissen eines im bewusstsein tatsächlich gegebenen.

\*\*) Eigentlich: dessen, was weib ist.

mann des weibes κεφαλη sei, in keiner weise gerechtfertigt werden kann. Denn in dieser ausführung ist Christus als πνευμα, als substantielle geisteskraft gedacht, und zwar in der weise, dass der geist die in ihm einheitlich beschlossene fülle seiner göttlichen kräfte sondernd den einzelnen mitgliedern der gemeinde spendet; dass jeder einzelne von diesen eine besondere kraft offenbart, die gesammten aber das ganze dieser kräfte darstellen und durch die einheit dieser im πνευμα verbundenen kräfte zu einem einheitlichen, gegliederten ganzen zusammengeschlossen werden. In dieser anschauung ist die gemeinde als ein in sich unterschiedenes, aber im unterschiede geeintes ganzes ein σωμα Χριστου, die einzelnen mitglieder der gemeinde sind μελη dieses σωμα, μελη Χριστου, Christus aber ist die alle einzelnen glieder und den ganzen leib durchdringende, innerlich beseelende substantielle geisteskraft. Man erkennt sofort, dass in dieser anschauung Christus schlechterdings nicht als κεφαλη eines σωμα gedacht werden kann \*); dass aus dieser anschauung die andere nicht abgeleitet werden kann, dass Christus die κεφαλη παντος ανδρος und der mann κεφαλη γυναικος ist. Im gegenteil nach dieser anschauung ist Christus das für mann wie weib gleiche πνευμα ενοικουν und ist weib wie mann ein gleiches μελος Χριστου. Es ist daher auch bezeichnend, dass Meyer seine zurückführung der anschauung des Paulus hier auf einen christlichen organismus nur auf die beiden nicht-paulinischen briefe an die Kolosser und Ephesier hat stützen können und dass Heinrici mit seiner berufung auf 1 kor. 12, 12 ff. nur den widerspruch der vorstellung des Paulus von der gemeinde mit der des briefes an die Ephesier (und Kolosser) übersehen hat. Denn wenn auch die vorstellung dieser briefe auf dem grunde der paulinischen erwachsen ist, so hat doch die ausgebildete anschauung derselben, dass die gemeinde sei το σωμα του Χριστου (gleichsam der kopflose rumpf Christi) und Christus sei η κεφαλη του σωματος, (der kopf dieses rumpfes), in der anschauung des Paulus keinen halt. Und auch an unserer stelle ist daher von einem „organismus der christlichen gemeinschaft“ schlechterdings keine rede und kann keine rede sein, weil grade in dieser pauli-

---

\*) Die stelle der κεφαλη könnten nach dieser anschauung des Paulus nur die apostel einnehmen. Cf. 1 kor. 12, 28.

nischen anschauung mann und weib eine gleiche beziehung zu Christus haben und weder Christus κεφαλη παντος ανδρος, noch der mann κεφαλη γυναικος ist.

Wir müssen daher aus der paulinischen anschauung vom „organismus der christlichen gemeinschaft“ vollständig heraus-treten, wenn wir die hier ausgesprochene vorstellung begreifen wollen, dass ο Χριστος sei παντος ανδρος ή κεφαλη \*).

Nun hat Paulus im weiteren verlaufe der erörterung diese vorstellung aus der schöpfungsgeschichte begründet, wie sie auf grund von gen. 1, 26ff. und 2, 7. 20ff. dem jüdischen bewusstsein seiner zeit und seinem eigenen sich darstellte. Es ist also nichts berechtigter, als wie die begründende, so auch die begründete vorstellung aus der schöpfungsgeschichte im jüdischen und paulinischen bewusstsein zu begreifen. Das eigentümliche dieses bewusstseins war die in ihm ausgebildete vorstellung einer doppelten schöpfung des menschen in einer doppelten menschenform, der eines himmlischen und der eines irdischen Adam. Dass Paulus diese im jüdischen bewusstsein seiner zeit gegebene (cf. das εἶδεναι v. 3) vorstellung teilte, beweist nicht nur seine anthropologie überhaupt, sondern grade der erste Korintherbrief 15, 45ff. Auch zeigt die hier ausgesprochene vorstellung — deren übereinstimmung mit unserer stelle später bewiesen werden wird —, dass Paulus die vorstellung des himmlischen menschen, des zuerst geschaffenen, mit der vorstellung des Messias, des Χριστος, die vorstellung des irdischen menschen, des in einer zweiten schöpfung erschaffenen, mit der vorstellung des auf erden wirklichen menschen geeint hat. Unsere stelle aber (v. 8ff.) zeigt, dass Paulus auf grund der genesis (2, 7. 20ff.) die schöpfung des irdischen menschen in zwei momente zerlegt hat, in deren erstem zuerst der mann, in deren zweitem nach ihm und aus ihm das weib geschaffen wird. Nehmen wir zu diesen vorstellungen des Paulus noch die hinzu, dass er Χριστος, die messiaspersönlichkeit, als εἰκων του θεου denkt (2 kor. 4, 4): so haben wir bis auf eines die elemente beisammen, aus denen die v. 3 ausgesprochene vor-

---

\*) Und es ist gewiss bezeichnend, dass Paulus die forderung der Korinthischen weiber aus der *geistigen* anschauung des christlichen gemeindeorganismus nicht widerlegt hat, sondern auf die anschauung der *natürlichen* schöpfungsordnung zurückgegangen ist. Auch darin liegt offenbar das gefühl der unsicherheit begründet, welches er v. 16 verrät.

stellung begriffen werden kann. Denn wir haben eine beziehung zwischen Christus und Gott und eine andere zwischen weib und mann, welche unter die anschauung einer über- und unterordnung gebracht werden kann; es fehlt nur noch die gleiche beziehung zwischen dem manne und Christus. Denn 1 kor. 15, 45 ff. ist das verhältnis zwischen dem irdischen und himmlischen menschen, zwischen dem manne etwa und Christus, nur als wesensgegensatz bestimmt, und in diesem unterschiede ist eine einheit zwischen beiden wesen wenigstens nicht ausgesprochen\*), die auf die vorstellung einer unterordnung des mannes unter Christus führen könnte. Aber dieses fehlende element ergänzt sich unmittelbar aus v. 7. Hier ist der mann bestimmt als εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ. Die vorstellung, dass der mann sei εἰκὼν τοῦ θεοῦ geht zurück auf die jüdische, in der genesis ausgesprochene, dass Gott den menschen schuf „κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοιωσιν“. Aber der andere ausdruck, dass der mann sei δόξα θεοῦ, wird gewöhnlich dadurch erklärt, dass der mann als „glorie Gottes“ insofern gedacht sei, „als er eben als das ebenbild Gottes tatsächlich in seiner erscheinung als mann die herrschermajestät Gottes menschlich darstellt“ (Meyer, ähnlich Heinrici und, wenn auch unter schwanken, die meisten erklärer). Dass aber diese erklärungen den sinn des Paulus nicht zum ausdrucke bringt, ergibt sich daraus, dass in gleicher weise und in gleichem sinne, wie der mann δόξα θεοῦ, so das weib δόξα ἀνδρός genannt, und dass diese vorstellung des weibes als δόξα ἀνδρός erläutert wird durch die andere, dass sie ἐξ ἀνδρός sei \*\*). Im sinne des Paulus also nach vers 8 als erläuterung oder begründung von v. 7<sup>b</sup> muss mit dem δόξα eine vorstellung ausgedrückt sein, welche der in der präposition ἐκ gedachten entspricht. In dieser präposition ist nun die vorstellung des ursprungs, der ableitung und dadurch der abhängigkeit und unterordnung zum ausdrucke gebracht. Diese vorstellung liegt aber auch in dem worte δόξα. Denn dasselbe bedeutet ursprünglich den schein, den ein wesen ausstrahlt, und

\*) Unausgesprochen liegt sie darin, dass beide formen des menschen, des himmlischen und des irdischen, unter die eine anschauung des menschen fallen.

\*\*) Auch wird Paulus sich kaum dazu entschlossen haben, die unterordnung des mannes unter Gott daraus zu erweisen, dass er die erscheinung sei der glorie und herrschermajestät Gottes, und die unterordnung des weibes unter den mann daraus, dass sie trägerin sei der majestät des mannes.

wird grade in dieser bedeutung vom jüdischen bewusstsein auf den schein angewandt, den das wesen Gottes herausleuchtet, auf die *δοξα κυρίου*. In dieser seiner bedeutung und verwendung geht die in dem worte *δοξα* ausgedrückte vorstellung ebenfalls zurück auf die anschauung des her — von, des ursprungs, der ableitung, der abhängigkeit, der unterordnung. Und so verstehen wir den ausdruck, dass der mann sei *δοξα θεου*. Im zusammenhange der jüdischen schöpfungsgeschichte und der vorstellung, dass Gott den menschen geschaffen habe nach seinem bilde und gleichnisse, bezeichnet der ausdruck *δοξα θεου* den mann als „abschein Gottes“. Diese vorstellung aber kann in diesem zusammenhange nur bedeuten, dass die (herrliche) menschenform des mannes ein abstral und abschein sei der herrlichen daseinsform Gottes. Denn es wäre gewiss unberechtigt, wenn daraus, dass mit dem jüdischen bewusstsein Paulus das substantielle wesen Gottes als *πνευμα* denkt, wir folgern wollten, Paulus habe mit dem jüdischen bewusstsein Gott formlos sich vorgestellt. So gut derselbe innerlich Gott als individuelles wesen, so gut stellt er dies individuelle wesen innerlich in einer „*ἰδία της οὐσίας περιγραφή*“ vor. Und dieser eigentümliche wesensumriss Gottes ist die form eines mannes, nicht eines weibes \*). Während also mit dem ausdrucke *εἶκων του θεου* der mann als ebenbild Gottes bezeichnet wird, drückt der zusatz *δοξα* dieses ebenbild als den abschein des urbildes in seiner unselbständigkeit und abhängigkeit vom urbilde und seiner unterordnung unter dasselbe aus; und während in dem ausdrucke *εἶκων του θεου* die einheit des nachbildes mit dem urbilde betont wird, so soll in dem ausdrucke *δοξα του θεου* der unterschied beider hervorgehoben werden. Aus dieser vorstellung ergibt sich nun die beziehung des mannes zu Christus im bewusstsein des Paulus. Wenn dieser beide, den mann und Christus, als *εἶκων θεου* vorstellt, so muss er auch den mann als *εἶκων (και δοξα) Χριστου* vorgestellt haben \*\*).

Somit weiß Paulus in seinem bewusstsein nach der gött-

\*) Dem widerspricht nicht röm. 1, 22. Denn Gott als *πνευμα* ist *δυναμις ἀσαρκος*, die in der *ἀσθενεια* eines *ἀνθρωπος σαρκινος* nachzubilden widergöttlich ist. Und dem himmelsbilde einer mannesform widerspricht auch nicht, dass Paulus Gott und Christus natürlich geschlechtslos vorstellt.

\*\*) Cf. K. R. Köstlin, d. lehrbegriff des ev. Johannis p. 305. Die hier gegebene deutung ist nur nicht in allen bestimmungen richtig.

lichen schöpfungsordnung um eine beziehung zwischen Gott und Christus, Christus und mann, mann und weib, in welcher das zweite glied immer als δοξα des ersten, und dem ersten gegenüber immer als unselbständig, abhängig, untergeordnet erscheint. Denn das erste glied ist immer das übergeordnete princip, nach welchem das zweite ins dasein tritt. Dass Paulus diese beziehung mit dem worte κεφαλη ausdrückt, (und nicht etwa mit ἀρχη oder einem ähnlichen worte) ergibt sich aus dem verhältnisse, auf welches die vorstellung einer absteigenden schöpfungsordnung angewendet wird, und aus dem grundgedanken der zu lösenden frage, in welcher es sich um die aufhebung der unterordnung des weibes unter den mann handelte. Die vorstellung aber einer persönlichen über- und unterordnung liegt unmittelbar in dem griechischen worte κεφαλη enthalten und es bedarf wol nicht, wie Hofmann scharfsinnig vermutet, der vermittelung des hebräischen wortes שׂרָ, um den gebrauch dieses wortes zu erklären.

Auf grund dieser darstellung begreifen wir nun aber den gedanken des Paulus und seine form vollständig. Wir begreifen zunächst den ausdruck παντος ἀνδρος = eines jeden, der mann ist. Wenn das subject des satzes ὁ Χριστος an sich die kraft gehabt hätte, den inhalt des prädikates im gebiete des christlichen festzuhalten, so deutet der gegensatz παντος unmittelbar an, dass der gedanke über das gebiet des christlichen hinaus geht. Wiederholt aber wird dies παντος nicht (vor γυναικος), weil die erste anwendung das gebiet des natürlich-menschlichen überhaupt für den ganzen gedanken feststellt. Wir begreifen ferner, dass κεφαλη durch den artikel bestimmt ist. Man könnte behaupten wollen, dass dieser bestimmte artikel sich unmittelbar erkläre, wenn der gedanke auf das bereich des christlichen beschränkt würde. Aber das wäre doch nur schein und täuschung. Denn auch abgesehen von dem παντος, welches diese beschränkung unmöglich macht, ist es ein keineswegs von selbst gewisser christlicher, und am allerwenigsten von selbst gewisser paulinischer gedanke, dass ein jeder, der ein christlicher *mann* ist — denn so, und nicht ein *christlicher* mann müsste gedacht werden — ein ihm, dem manne, bestimmtes haupt habe. Und selbst auf grund der briefe an die Ephesier und Kolosser und ihrer anschauung eines christlichen organismus, nach welcher Christus

das haupt des gemeindeleibes, also auch des weibes ist, bleibt der bestimmte artikel unerklärlich. Dagegen drückt Paulus mit dem bestimmten artikel zunächst aus, es sei eine gewisse und feststehende tatsache des christlichen bewusstseins\*) (cf. das εἶδεναι), dass jeder, der ein mann ist, sein ihm bestimmtes haupt habe und dass dieses haupt Christus sei. Paulus setzt damit als eine im christlichen bewusstsein gegebene vorstellung, dass jeder, der mann ist, jedes einzelwesen, welches zur gattung mann gehört, sein ihm übergeordnetes haupt habe. Dies kann nur aus der vorstellung des hellenistischen bewusstseins begriffen werden, dass alle einzelwesen der sinnlichen welt in der himmlischen welt ein geistiges wesen zu ihrer voraussetzung haben, welches die wesensmerkmale ihrer gattung darstellt und damit das urbild ist, nach welchem die einzelwesen der sinnlichen welt geschaffen sind\*\*). Diese hellenistische vorstellung ist aber durch verbindung mit der schöpfungsgeschichte des menschen in genesis cap. 2 höchst eigentümlicher weise und selbständig von Paulus so gewendet, dass nur der mann, als ursprünglich alleiniger vertreter des menschen, sein geistiges gattungsbegriffswesen in der himmlischen welt habe. Als weitere im christlichen bewusstsein gegebene vorstellung setzt aber Paulus, dass dieses himmlische gattungsbegriffswesen des mannes ὁ Χριστός sei. Es ist damit nur die auch den Korinthern bekannte paulinische messiasanschauung vorausgesetzt, dass ὁ Χριστός der ἐπουρανιος ἄνθρωπος sei im gegensatze zu dem χοῖκος (1 kor. 15, 47), aber diese anschauung nur zu dem manne, nicht zu dem menschen und also auch dem weibe, in beziehung gesetzt, offenbar auf grund dessen, dass auch ὁ Χριστός von Paulus innerlich in mannesform ge-

---

\*) Damit ist nicht gesagt, dass diese vorstellung auch schon eine tatsache des bewusstseins der Korinther sei. Dann würde: οἶδμεν δε oder οἶδατε δε gesagt sein. Das christliche bewusstsein ist vorerst das des Paulus.

\*\*) Cf. Philo d. opif. mundi (Mangey p. 32): διαφορα παμμεγεθης ἐστι του τε νυν πλασθεντος ἀνθρωπου και του κατα την εἰκονα θεου γεγονOTOS προτερον. Ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεῖς ἤδη αἰσθητος, μετεχων ποιητητος, ἐκ σωματος και ψυχης συνεστως, ἀνὴρ ἢ γυνή, φυσει θνητος ὦν· ὁ δὲ κατα την εἰκονα ἰδεα τις ἢ γενος ἢ σφραγῖς, νοητος, ἄσωματος, οὐτ' ἄρρεν οὐτε θηλυ, ἀφθαρτος φυσει. Leg. alleg. (Mangey p. 49): διττα ἀνθρωπων γενη· ὁ μὲν γὰρ ἐστιν οὐρανιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γῆνιος· ὁ μὲν οὖν οὐρανιος, ἅτε κατ' εἰκονα θεου γεγονως, φθαρτης και συνολως γεωδους οὐσιας ἀμετοχος· ὁ δὲ γῆνιος ἐκ σποραδος ὕλης, ἣν χουν κεκληκεν, ἐπαγη.

schaute, wenn auch sonst geschlechtslos vorgestellt ist \*). In dieser vorstellung ist nun ὁ Χριστός ein einzelwesen, das als einziges in seiner art da ist; deshalb aber ist auch die κεφαλή des mannes eine einzig vorhandene und eine durch diese einzigkeit ganz bestimmte. So erklärt sich der bestimmte artikel und der ausdruck: ὁ Χριστός ἐστὶν ἡ κεφαλή παντός ἀνδρός. Anders dagegen ist der gedanke im folgenden gedankengliede. In ihm ist sowol das artikellose γυναῖκος, als das artikulierte ἀνὴρ artbegriff. Dieser artbegriff kann nun sowol durch den artikellosen, als den artikulirten gattungsnamen ausgedrückt werden. Es ist aber ἀνὴρ durch den artikel bestimmt wol als subject des satzes. Weil aber ὁ ἀνὴρ artbegriff geblieben, so hat auch das prädikativ stehende κεφαλή als artbegriff keinen artikel. Und an dieses zweite glied ist das dritte angeschlossen, obschon an sich hier im prädikate ἡ κεφαλή stehen könnte.

Ist hiermit der gedanke des Paulus in seinen einzelnen gliedern erklärt, so begreifen wir aus dem verhältnisse, um welches die frage sich dreht, weshalb mit dem ersten und nicht mit dem dritten gliede der gedanke begonnen ist. Als entscheidende vorstellung will Paulus voranstellen, dass auch der mann untergeordnet und abhängig sei, wie das weib, wenn auch seine unterordnung eine andersartige sei, als die des weibes. Und nun begreifen wir endlich, weshalb Paulus die zu beantwortende frage mit diesem gedanken beginnt. Für die Korinther und die Korinthischen frauen war die unverhülltheit des mannes in der gemeindeversammlung ein ausdruck seiner freiheit und die ablegung der verhüllung bei dem weib eine frage ihrer freiheit. In gradem gegensatze macht Paulus mit bewusster absicht aus dem unverhülltsein des mannes und der verhüllung des weibes eine frage der abhängigkeit. Dadurch verliert diese frage offenbar für die Korinther und die Korinthischen frauen den größten theil des reizes der lösung durch ablegung des schleiers. Wenn in der unverhülltheit des mannes und der verhülltheit des weibes nur eine für beide gemeinsame, wenn auch in beiden andersartige abhängigkeit sich darstellt, so hat die frage für die Korinthischen frauen kein wesentliches praktisches interesse mehr.

\*) Daher die anschauung gal. 3, 28.

Aus diesem gedanken aber einer in der schöpfungsordnung gegebenen absteigenden unterordnung Christi unter Gott, des mannes unter Christus, des weibes unter den mann zieht Paulus nun sofort die für die vorliegende frage entscheidende folgerung, wie sie unausgesprochen in jener schöpfungsordnung schon liegt. Daher die asyndetische anreihung. *Ein jeglicher mann* — so ist die folgerung — *wenn er betet oder prophezeit, indem er vom haupte (kopfe) herab (eine verhüllung) hat \*)*, *entehrt sein haupt*; *ein jedes weib aber, wenn es betet oder prophezeit mit unverhültem haupte (kopfe), entehrt ihr haupt* (αὐτης) <sup>21</sup>).

Es ist für das verständnis des gedankens des Paulus und seiner bewegung verhängnisvoll geworden, dass da, wo er das wort κεφαλή im eigentlichen sinne (κατα κεφαλῆς — ἀκατακαλυπτῶ τη κεφαλῇ) und da, wo er es im übertragenen sinne anwendet, (καταισχυνείν την κεφαλὴν) seine griechische sprache ihm nur das eine und gleiche wort zum gebrauche stellte. Denn dadurch bereitete Paulus selber seinen alten und neuen erklärern die möglichkeit, das wort κεφαλή auch da im eigentlichen sinne zu denken, wo er selber es im übertragenen gedacht hat, in der wendung καταισχυνείν την κεφαλὴν. Aber der einleitende gedanke v. 3 würde zwecklos gesprochen sein, wenn dies καταισχυνείν την κεφαλὴν, im eigentlichen sinne verstanden, auf den kopf des mannes selbst und des weibes selbst bezogen würde; und er würde ins lächerliche heruntersinken, wenn das καταισχυνείν την κεφαλὴν, das erste mal im übertragenen, das zweite mal im eigentlichen sinne verstanden, zuerst auf das haupt des mannes im übertragenen sinne, auf Christus, dann auf das haupt des weibes im eigentlichen sinne, auf ihren eigenen kopf bezogen werden könnte. Der ausdruck muss von Paulus beide male in gleicher weise bezogen und in gleichem sinne verstanden worden sein und zwar so, dass innerhalb des gedankens v. 4. 5 das wort κεφαλή seine deutung aus v. 3 empfängt. Nun ist uns freilich diese redewendung καταισχυνείν την κεφαλὴν nicht so unmittelbar verständlich, wie den Korinthern, deren bewusstsein in dem widerstreit um die frage lebte, welche Paulus auch mit diesem ausdrücke löst. Die Korinther fülten und begriffen unmittelbar,

---

\*) Ueber den sinn des κατα κεφαλῆς ἔχων cf. esthr. 6, 12: λυπούμενος κατα κεφαλῆς. was im codex FA. schon erläutert ist durch: κατακεκαλυμμένος κεφαλὴν.

dass der ausdruck *καταισχυνειν την κεφαλην* beim manne auf die entehrung des hauptes, Christi, durch verhüllung, die verhüllung aber auf die leugnung der unterordnung unter Christus, dass derselbe ausdruck beim weibe auf die entehrung des hauptes, des mannes, durch enthüllung, die enthüllung aber auf die leugnung der unterordnung unter den mann gedeutet werden müsse. Aber auch für uns bleibt nach dem zusammenhange keine andere deutung übrig. Und beachten wir nun noch, dass Paulus die in gleicher weise wiederholten und in gleicher weise zum manne und zum weibe in beziehung gesetzten worte *προσ-εὑχόμενος* (*νη*) ἢ *προφητεῶν* (*ουσα*) mit bewusster absicht gesetzt hat, und dass er dadurch seine aussage v. 4 und 5 auf den zeitpunkt beschränkt, wo der mann und das weib in religiöser tätigkeit und damit in religiöser lebensbeziehung zu Christus und Gott stehen\*): so ist nun der gedanke des Paulus: jeder mann, wenn er (als christ) in religiöser lebenstätigkeit betend oder prophezeiend in der gemeinde auf sein haupt Christus bezogen ist und diese religiöse lebenstätigkeit unter verhülltem haupte ausübt, bekennt damit, dass er einem andern, als seinem himmlischen haupte Christus, dass er einem irdischen haupte untergeordnet sei, und nimmt dadurch seinem himmlischen haupte Christus seine ehre, das haupt des mannes zu sein; jedes weib aber, wenn es (als christin) in religiöser lebenstätigkeit betend oder prophezeiend in der gemeinde in gegenwart seines irdischen hauptes auf Christum bezogen ist und diese religiöse lebens-tätigkeit mit unverhülltem haupte ausübt, bekennt damit, dass es keinem irdischen haupte untergeordnet sei, und nimmt dadurch seinem irdischen haupte seine ehre, das haupt des weibes zu sein.

Diese die Korinther gewiss überraschende folgerung, nach welcher in der gemeindeversammlung\*\*) der mann zum

---

\*) Durch diese beschränkung ist allerdings auch der allgemein religiöse gedanke v. 3 auf das besondere gebiet des christlichen eingeschränkt worden; aber man muss sich hüten diese einschränkung von vorne herein in den gedanken v. 3 und wieder v. 7 ff. aufzunehmen. Der gedanke des Paulus ist nicht: jeder christliche mann, wenn er betend sich verhüllt, entehrt sein haupt Christum, sondern: jeder mann, wenn er als christ betend sich verhüllt, entehrt sein haupt, Christum.

\*\*) Gegen die beziehung des gedankens auf eine religiöse tätigkeit in gemeindeversammlung ist eingewendet (Hofmann), dass Paulus den weibern das

zeichen seiner abhängigkeit von Christus mit unverhülltem haupt, das weib zum zeichen seiner abhängigkeit vom manne mit verhülltem haupt religiös tätig sein muss, begründet Paulus durch einen rückgang auf die schöpferordnung, durch welchen der punkt, um den es in Korinth wesentlich sich handelte, die abhängigkeit des weibes vom manne, sicher gestellt wird. *Denn zwar, wer mann ist — behauptet Paulus — ist unverpflichtet \*) sich das haupt zu verhüllen, weil er als ebenbild und abschein Gottes da ist, das weib aber ist abschein vom manne \*\*).* Warum aber, worin die entscheidung liegt, das weib abschein vom manne sei, begründet die tatsache der schöpfergeschichte (gen. 2, 21—23): *denn nicht ist (der) mann\*\*\*) aus (dem) weibe, sondern (das) weib aus (dem) manne.* Und dies wird begründend bestätigt (καὶ γὰρ = etenim vulg.) durch die andere tatsache der schöpfergeschichte: *denn ja gewiss nicht wurde geschaffen ein mann um willen des weibes, sondern ein weib um willen des mannes*<sup>21)</sup>. Damit ist nun allerdings die unterordnung des weibes unter den mann und seine abhängigkeit vom manne auf das bestimmteste ausgesprochen. Das weib ist nur mittel für den zweck des mannes. Aber damit ist diese abhängigkeit auch auf das härteste ausgesprochen. Und Paulus fñlt selber das bedürfnis, offenbar im zusammenhange mit seinen sonstigen christlichen anschauungen und aussprüchen über das verhältnis des weibes zum manne auf dem boden des religiösen lebens (gal. 3, 28), diese härte sofort durch beschränkung (πλην) zu mildern. *Nur ist weder (das) weib sonder (den) mann, noch*

---

betende und prophetische reden in den versammlungen der gemeinde überhaupt verbiete (14, 33b—36), er deshalb nicht werde eine besondere form dieses redens in der gemeinde untersagt und diese untersagung so mühsam werde begründet haben. Zu leugnen ist nicht, dass hier eine gewisse inconcinnität vorliegt. Aber zu beachten ist auch, dass die ganze frage, auf eine ablegung des schleiers im hause beschränkt, ihre spitze einbñllt.

\*) Man hat geglaubt (Rückert), die stellung des οὐ aus dem griechischen gebrauche erklären zu können, nach welchem die negation zu dem mit einem infinitiv verbundenen formworte tritt (Bäumlein, part. p. 308). Aber die stellung des οὐ rechtfertigt sich durch den gegensatz zwischen dem οὐκ ὀφείλειν des mannes und dem ὀφείλειν des weibes, der den gedanken beherrscht.

\*\*) Ueber den sinn dieser worte s. oben p. 344 u. de Wette u. Meyer a. l.

\*\*\*) Die nicht artikulirten substantive ἀνὴρ und γυνή sind ausdruck des individuellen nach seiner allgemeinen art (wie ἀνὴρ v. 7). Ebenso v. 9.

(der) *man sonder* (das) *weib im herrn*\*). Ist nämlich in der anschauung des herrn weder das weib one den mann, noch der mann one das weib zu denken und sind beide für einander in gleicher weise notwendig, so folgt daraus, das auch das weib dem manne nicht bloß untergeordnet sein kann als mittel für die zwecke des mannes, sondern auch wieder der mann in gewisser weise abhängig sein muss vom weibe und bedingt sein muss durch das weib. Dieses in den worten v. 11 angedeutete andere und mildere verhältnis des weibes zum manne in christlicher anschauung erläutert Paulus durch die worte: *wie nämlich das weib (ist) aus dem manne, so auch (ist) der mann mittelst des weibes*. Als abschluss der gesammten erörterung setzt er aber die worte hinzu: *das gesammte aber* — wodurch das verhältnis des weibes zum manne bestimmt wird — *ist von Gott her*<sup>21)</sup>. Durch diesen abschluss zwingt er die Korinthischen weiber ihr verhältnis der unterordnung unter die männer und die darauf gegründete notwendigkeit der schleierverhüllung als eine von Gott gesetzte ordnung zu begreifen und zu empfinden und nötigt jedes religiöse gemüt unter den Korinthischen frauen mit dieser unterordnung und der fortdauer der schleierverhüllung sich zu versöhnen.

Aber freilich musste diese beweisführung des Paulus die Korinther und die Korinthischen frauen befremden. Paulus geht in derselben zurück auf die naturordnung der schöpfung und fasst den menschen, mann und weib, auch den gläubigen und das gläubige, nur als naturwesen, während doch der grundzug seines evangeliums und seiner christlichen weltbetrachtung grade in dem bruche des geistes mit der natur und in der aufhebung aller natürlichen anschauungsweise durch eine geistige sich darstellt. Vor allem aber sieht er in dem verhältnisse des gläubigen zu Christo alle durch die natur gesetzten unterschiede des menschen aufgehoben. Mit vollem rechte konnten daher die Korinther und Korinthischen frauen dieser beweisführung des Paulus

---

\*) Das schwierige ἐν κυρίῳ wird wol am besten darauf zurückgeführt, dass Paulus die aus der jüdischen schöpfungsgeschichte sich ergebende harte in dem verhältnisse des weibes zum manne durch eine betrachtung aus dem bewusstsein des herrn mildert, und diese betrachtung glaubt der anschauung des herrn über die untrennbarkeit von mann und weib in der ehe entnehmen zu dürfen (cf. 7, 10).

entgegen: wenn jemand in Christo, so ist er eine neue schöpfung (2 kor. 5, 17). Und diese ächt paulinische und tief christliche anschauung zerschnitt grade den nerv der beweisführung des Paulus wider die forderung der Korinthischen frauen, die behauptung, dass des mannes haupt Christus, der mann aber des weibes haupt sei.

Es hat auch Paulus selber das bewusstsein und das gefühl, dass seinem beweis eine durchschlagende kraft nicht innewone \*). Er beruft sich daher in einer grade bei ihm ganz ungewonten wendung endlich doch nur auf die gewonheit der gottesgemeinden und darauf, dass von dieser in selbstgeschaffener lebensform abzuweichen die Korinther kein recht haben. *Wenn aber jemand den dünnkel hat streitsüchtig zu sein — wir haben einen derartigen brauch nicht und auch nicht die gemeinden Gottes\*\*).*

- b) Bekämpfung der unsitte, dass die feier des herrnmales zu einer gemeinen malzeit heruntergesunken ist, 11, 17—34.

Von jener durchbrechung eines in den gemeinden Gottes sonst festgehaltenen brauches von seiten der Korinthischen

\*) Auf diesem grunde begreift man, weshalb Paulus, was noch wieder von Heinrici (l. l. 304) gegen die beziehung von v. 3 auf die schöpfunqsordnung gewendet ist, in v. 7 vom manne nicht sagt: εἰκων καὶ δοξα Χριστοῦ ὑπαρχόν. Paulus will die enthüllung des mannes aus seiner abhängigkeit von Christus und Gott, die verhüllung des weibes aus seiner abhängigkeit vom manne beweisen. Hätte er nun diese abhängigkeit des mannes auf Christus zurückgeführt, so hätte er damit die unmittelbare beziehung des weibes auf Christus leugnen müssen. Das wäre ein zu schreiender widerspruch mit seinen sonstigen aussprüchen über die gleiche beziehung des mannes und weibes zu Christus gewesen.

Man kann dies eine schwäche des beweises, ja eine bewusste schwäche des beweises nennen. Aber man muss nur anerkennen, dass Paulus das bewusstsein dieser schwäche v. 16 selber ausgesprochen, und deshalb sich gehütet hat, eine bestimmte vorschrift über diese συνῆθεια zu geben.

\*\*) Das δοκεῖ geht auch hier nicht auf die in dem bedünken liegende meinung etwas zu sein, sondern auf den in dem dünnkel liegenden trieb, sich als etwas zu betätigen. Cf. zu 3, 18 p. 275 anm. phil. 3, 4 (und die lesart des codex B 2 kor. 10, 7) jac. 1, 26. mat. 3, 9. In dieser bedeutung liegt keine verwechselung, aber eine berührung mit dem ausdrücke δοκῶ μοι (Meyer). — Ueber die elliptische form des bedingungssatzes s. Kühner II, 986, c. — Das in οὐδε liegende καὶ fügt zu dem einzelnen (ἡμεῖς = Paulus und die gemeinde in Ephesus) noch erläuternd das ganze, unter welchem das einzelne befasst ist. Kühner II, 791. Krüger § 69, 32, 2.

frauen wendet Paulus sich zu einer schlechthin tadelnswerten unsitte in der Korinthischen gemeinde, durch welche die feier des herrnmales in ihrem eigensten wesen zerstört ist. Und hatte Paulus zugestanden, dass über die verschleierung oder entschleierung des weibes bei religiöser tätigkeit in der gemeinde in gegenwart der männer sich streiten lasse, und hatte er deshalb gegen die abschaffung dieser verschleierung kein bestimmtes verbot ausgesprochen, so fühlte er sich gedrungen, seiner bekämpfung der bei dem herrnmale eingerissenen missbräuche von vorne herein den charakter eines bestimmten gebotes zu geben.

In dieser gedankenverbindung mit dem vorhergehenden fährt Paulus fort: *dieses aber gebiete ich nicht lobend\*), dass ihr nicht zur verbesserung, sondern zur verschlechterung zusammenkommet.*

\*) Die verschiedenheit der lesarten in den besten codd. an dieser stelle beweist, wie sehr die reflexion schon der alten über die beziehung des παραγγελλειν und ἐπαινειν auf einander und des παραγγελλειν im zusammenhange hin und her geschwankt hat. Auch der verstand der neueren exegeten findet für jede der möglichen lesarten: παραγγελλω οὐκ ἐπαινω und παραγγελλων οὐκ ἐπαινω seine gründe, die meistens in der negation berechtigt sind.

Entscheidend scheint die verbindung beider verba in der form des part. praes. Schon Hofmann hat (comment. p. 240) darauf hingewiesen. Dadurch werden beide verba in eine zeitliche und logische beziehung des miteinander gesetzt, welche in der lesart παραγγελλων οὐκ ἐπαινω die beziehung des παραγγελλων auf das vorhergehende unmöglich macht. Es müsste παραγγειλας gesagt sein. Eine beziehung des παραγγελλειν auf das vorhergehende wäre nur möglich in der form παραγγελλω. Aber dazu stimmt wieder nicht οὐκ ἐπαινων. Daher ist oben das παραγγελλειν auf das folgende bezogen und die in diesem falle notwendige lesart: παραγγελλω οὐκ ἐπαινων erklärt worden. Aber die berechtigung der gegen gründe gegen eine beziehung des τουτο δε παραγγελλω erst auf v. 26 ff. ist dabei nicht verkannt.

Merkwürdig sind die lesarten: παραγγελλω οὐκ ἐπαινω in D\* und παραγγελλων οὐκ ἐπαινων in B (et\* et\*\*\*). Sie vor allen deuten auf die möglichkeit, dass das παραγγελλω ein späterer einschub sei, durch den die verschiedenen lesarten erst hervorgerufen worden. Weil Paulus die entscheidung über die verschleierung der weiber im vorhergehenden schwankend gelassen hatte, so brachte sich das kirchliche interesse, dieses schwanken zu entscheiden, in dem zusatze παραγγελλω zum ausdruck. Man wälte dieses wort, weil es aus dem sprachgebrauche des evangeliums und aus 1 kor. 7, 10, wo es von den geboten Jesu gebraucht wird, in den paulinisierten sprachgebrauch (zur bezeichnung der vorschriften des Paulus 1 thess. 4, 11. 2 thess. 3, 4. 6. 10. 12) eingedrungen war. Die lesart: τουτο δε οὐκ ἐπαινω, ὅτι ist aber durchaus entsprechend. Paulus hatte begonnen mit einem lobe, er war fortgegangen zu einem punkte, wo er weder loben noch tadeln konnte, er wendet sich zu einem punkte, wo er entschieden nicht lobt.

Während Paulus über die änderung der auch christlichen sitte einer verschleierung der frauen während ihrer religiösen tätigkeit in der gemeinde weder lobend noch tadelnd sich ausgesprochen hatte, da dieselbe offenbar nach seiner anwesenheit in Korinth eingetreten, da sie gegen keine bestimmte anordnung von seiner seite geschehen, da sie nicht unbedingt verwerflich war: so spricht er dagegen über die ausartungen beim herrnmale gradezu seinen tadel aus (cf. v. 2), weil sie im widerspruche mit seiner bestimmten überlieferung (v. 23) eingerissen waren. Er tadelt aber zunächst, dass die vereinigung der gemeinde, welche zur verbesserung und stärkung der einheit dienen sollte, zur verschlechterung und minderung der einigung führe. Wie dies zu verstehen sei erläutern die worte: *zuerst\*) nämlich, wenn ihr als gemeinde zusammenkommet, habe ich kunde davon, dass spaltungen unter euch da sind, und zu einem teile glaube ich es.* „Zu einem teile“ sagt Paulus, um der gemeinde zugleich anzuzeigen, dass seine kunde einen hohen grad der spaltungen meldet und dass er den verkündern allein in ihrem vielleicht einseitigen berichte nicht glauben schenken will. Aus rücksicht also auf die gemeinde, um einem vorwurfe derselben die spitze abzubrechen, spricht er derselben aus, dass er denen, welche ihm berichtet haben, nicht in allem glaube. Deshalb begründet er auch seinen glauben nicht durch die glaubwürdigkeit der zeugen, sondern nur durch eine allgemeine notwendigkeit in dem leben und der entwicklung einer gemeinde. *Denn es müssen* — behauptet er — *auch* (aus freier wal hervorgegangene) *absonderungen\*\*)*

---

\*) Es ist doch sehr zweifelhaft, ob das  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \mu\epsilon\nu$  logisch sein  $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\tau\alpha\ \delta\epsilon$  über diesen abschnitt hinaus in cap. 12—14 habe. Das  $\epsilon\lambda\varsigma\ \tau\omicron\ \chi\rho\epsilon\iota\sigma\sigma\omicron\nu$  und  $\epsilon\lambda\varsigma\ \tau\omicron\ \eta\gamma\sigma\sigma\omicron\nu\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  bezieht sich offenbar nur auf die zusammenkunft beim liebesmal, wo die offen hervortretenden scheidungen die veruneinigung der gemeinde nären. Wenn nun auch das dem  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$  logisch entsprechende  $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\tau\alpha$  in v. 20 nicht gegeben: so schweben doch dem Paulus bei dem  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$  und bei den spaltungen andere missbräuche vor (v. 21). Dieser punkt ist aber vorangestellt, weil er die voraussetzung ist aller anderen missbräuche, und weil grade in ihm das wesen des herrnmales am augenscheinlichsten vernichtet ist. Denn in diesem male soll die  $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\tau\alpha$  der gemeinde sich offenbaren (10, 16. 17).

\*\*) Was  $\sigma\chi\iota\sigma\mu\alpha$  objectiv, spricht  $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\psi\epsilon\iota\varsigma$  vom standpunkte der subjecte aus, die in freier wal mit den zusammenstimmenden geistern sich zusammenschließen, von den abstimmigen geistern sich absondern. So aber werden in der gemeinde die bewärten offenkundig.

*unter euch sein, damit die bewärten offenkundig werden unter euch.* Unter dieser voraussetzung werden nun die aus den sonderungen hervorgegangenen weiteren verunstaltungen des herrnmales geschildert. *Wenn ihr nun also* — heißt es, bei dieser sache, wo scheidungen unter euch sich geltend machen — *zusammenkommt an denselben ort, so ist nicht* (die möglichkeit vorhanden) *ein herrnmal\*) zu essen. Denn ein jeder nimmt die eigene malzeit vorweg bei dem essen* (des herrnmales, one auf die andern gemeindeglieder zu warten v. 33) *und der eine hungert, der andere ist trunken.* Gegen diese vernichtung des herrnmales, wo jeder nur für sich und sein sinnliches bedürfen isst und trinkt, werden die worte gewendet: *doch nicht wirklich \*\*) habt ihr nicht häuser zum essen und trinken? Oder -- wenn ihr doch häuser habt -- verachtet ihr die gemeinde Gottes und beschämt die besitzlosen \*\*\*)?* Gegen diese aus selbstsucht hervorgehende verhöhnung grade des gefüls der genossenschaft, welches beim essen des herrnmales alle glieder der gemeinde und reiche und arme durchdringen soll, wendet sich Paulus mit den worten: *was soll ich euch sagen? soll ich euch loben? in diesem punkte lobe ich euch nicht †).* Weshalb aber in diesem punkte Paulus die Korinther nicht loben will, begründet er durch die darstellung des herrnmales, wie der herr es eingesetzt, wie *er* es überliefert empfangen hat und wieder den Korinthern überliefert hat, wie also die Korinther in ihrer weise des φαγεῖν von der ursprünglichen einsetzung des herrn abgewichen sind. *Denn ich ††) über-*

---

\*) Das adjectiv κυριacos stellt das herrnmal als ein mal besonderer art in gegensatz zu jedem male anderer art, zu einer gemeinen malzeit für stillung des narungsbedürfnisses. — Man beachte den term. techn. φαγεῖν hier, wie im ganzen abschnitte.

\*\*) Ueber dies affirmirende γὰρ nach fragewörtern s. Bäumlein, part. p. 72 ff. Sinn: ihr habt ja wirklich doch häuser zum essen und trinken!

\*\*\*) Das zweite glied des dilemma wird auch hier als das in warheit bestehende zur geltung gebracht.

†) Mit rücksicht auf 11, 2 und 11, 17 ist es doch geboten ἐν τούτῳ zum folgenden zu ziehen. Heinrici (p. 329 anm.) behauptet mit recht, es handele sich um die missbilligung einer ganz bestimmten tatsache. Wenn er aber meint, deshalb müsse ἐν τούτῳ mit dem ersten ἐπαίνῳ (ἐπαίνεσω) verbunden worden: so hätte Paulus vielmehr sagen müssen: τι εἶπω ὑμῖν περὶ τούτου.

††) Das ἐγὼ stellt den Paulus und sein bewusstsein vom herrnmal in gegensatz zu den Korinthern und ihrer weise der feier des herrnmales.

kam (als) vom herrn her (stammend), was ich euch überliefert habe, — so begründet Paulus seinen tadel — dass der herr Jesus in der nacht, in welcher er überantwortet wurde\*), ein brod ergriff und nach danksagung (gegen Gott) es brach und sprach: dies ist mein leib, der für euch (zu eurem heile seiende); dieses\*\*) tuet zu meinem gedächtnisse. Durch die stellung der worte — το σωμα το ὑπερ ὧμων — hebt Paulus einen doppelten gegensatz hervor\*\*\*), sein leib tritt in gegensatz zu einem andern, was nicht sein leib ist, zu seinem blute; in seiner eigenschaft aber als des für euch gegebenen, tritt der leib in gegensatz zu einem andern leibe, zu einem nicht „für euch“, sondern für andere gegebenen. Dieser andere leib kann in der lage, in welcher Jesus die worte spricht, nur der leib des paschalammes sein, der für das heil Israels, des verschonten und erretteten, (exod. cap. 12, deut. cap. 16) bestimmte. Im sinne des Paulus wird also in der nacht der überantwortung beim paschamale dem herrn Jesus, der erfüllt ist von der gewissheit seines todes und des zweckes desselben für das heil seiner jünger, ein brod, das er bricht, zur anschauung seines gebrochenen leibes im gegensatze zum leibe des paschalammes, des zum heile Israels gegebenen. Und mit den worten: „dies — gebrochene brod — ist mein leib, der für euch seiende“, dieses brod zur speise an die jünger verteilend, macht er dieses gebrochene brod für die jünger zum ausdrücke seines bewusstseins. Diese sollen in dem von Jesus ihnen gegebenen, gebrochenen brode, von dem sie alle essen, den für sie zum heil in den tod gegebenen leib des herrn schauen und in diesem bewusstsein das gebrochene brod genießen. Deshalb setzt Jesus hinzu: dies tuet zu meinem gedächtnisse. Wie der leib des paschalammes zum gedächtnisse jener nacht der er-

\*) Das imperf. versetzt in die lage, in welcher Jesus in jener nacht sich befand, und aus welcher heraus seine folgende tat, seine ordnung des eigenartigen males, erwuchs. Paulus denkt aber Jesus in dem klaren bewusstsein seines eintretenden todes und dessen zweckes. Ausdruck dieses bewusstseins in jener nacht ist ihm die tat jener nacht.

\*\*) Das τούτο, insofern es nach den worten: τούτο μου ἐστὶν το σωμα eintritt, muss durch die in diesen worten liegende handlung ergänzt werden. Was in den worten: ὁσαυτὶς ἐάν πινῃτε v. 25 ausgesprochen, ist hier gedacht worden: ὁσαυτὶς ἐάν ἐσθίητε (v. 26). Sinn des τούτο ist also = dieses, dass ihr ein nach danksagung gebrochenes brod als meinen leib esset.

\*\*\*) cf. Krüger, gr. spr. § 50, 8. Kühner, gr. gr. II, 529 ff.

rettung Israels vom herrn mit seinen jüngern so eben gegessen wird: so soll nun das gebrochene brod als darstellung und anschauung des leibes des herrn, der für seine jünger dem tode überantwortet wird, zum gedächtnisse *des herrn* von seinen jüngern gegessen werden. Und zwar geht aus v. 26 hervor, dass Paulus dieses jüngermaal des gebrochenen brodes abgelöst und unabhängig denkt von dem alljährlich nur einmal zu feiern den jüdischen paschamale. So tritt denn das mal des gebrochenen brodes für die jünger des herrn an die stelle des paschamales der juden, wie das gedächtnis des herrn von seiten der jünger an die stelle des gedächtnisses der verschonung Israels in der nacht des auszuges aus Aegypten von seiten der juden.

Während nun Jesus diese handlung unter diesen worten während des essens des pascha vollzieht, nimmt er eine andere handlung nach dem essen des pascha vor. *In gleicher weise\*)* — heißt es — *auch den becher nach dem essen, sprechend: dieser becher da — der neue bund ist es in meinem blute; dieses \*\*) tuet, so oft etwa ihr (ihn) trinket, zu meinem gedächtnisse.* Auch in diesen worten wird zunächst ein doppelter gegensatz hervorgehoben. Der becher ist die darstellung und anschauung nicht eines, sondern des *neuen* bundes im gegensatze zu dem *alten* bunde. Er ist die darstellung des im religiösen bewusstsein bestimmten neuen bundes, wie er nach der verkündigung der propheten in der zeit des Messias an die stelle treten soll des alten bundes, den Jehovah mit den vätern schloss, als er sie aus Aegypten errettete (jerem. 31, 31). Und der becher ist dieser neue bund in *meinem blute \*\*\*)*, sagt Jesus, im gegensatze zu dem

\*) d. h. ἐλάβεν το ποτηριον (της εὐλογίας μετα το δειπνησαι 10, 16) και εὐχαριστήσας (ἔδωκεν) λεγων.

\*\*) d. h. dass ihr den nach danksagung (10, 16) umhergereichten becher als den neuen bund in meinem blute trinket.

\*\*\*) In der konstruktion des satzes gehört ἐν τῷ ἔμφαιματι zum prädikate, zu ἡ καινὴ διαθηκῇ. Das folgt aus dem in diesen worten ausgedrückten gegensatze. Dem *alten* bunde, der im opferblute *des paschalammes* geschlossen worden, steht der *neue* bund gegenüber, der im opferblute *Jesu* geschlossen wird. So lange freilich, als merkwürdiger weise der gegensätzliche sinn der worte ἐν τῷ ἔμφαιματι verkannt wurde — der doch durch die wal des pron. poss. ἐμός und seine stellung ganz klar zum ausdruck gebracht ist — konnte man eine andere konstruktion und einen andern sinn für möglich halten. Nur ist freilich ἡ καινὴ διαθηκῇ mit ἐν τῷ ἔμφαιματι nicht als eine im bewusstsein schon vollzogene

blute des paschalammes, in dessen blute der alte bund bei der errettung Israels aus Aegypten geschlossen wurde. Im sinne des Paulus wird also in der nacht des verrates nach beendigung des paschaessens dem herrn Jesus, der erfüllt ist von der gewissheit seines todes und des zweckes desselben für die heils-errettung der menschen, in seinem bewusstsein der becher des segens, den er segnet, zur anschauung des von den propheten verheißenen neuen bundes, der nun in *seinem* opferblute zwischen Gott und seinem volke, zwischen Gott und den messiasgläubigen geschlossen wird, im gegensatze zu dem alten bunde, der in dem blute des paschalammes zwischen Gott und seinem volke, dem aus Aegypten erretteten, geschlossen worden. Und mit den worten: „dieser (unter dank von mir gesegnete) becher (des segens 10, 16) ist der *neue* bund in *meinem* blute“ diesen becher zum trunk an die jünger herumreichend, macht er diesen becher für die jünger zum ausdrücke seines bewusstseins. Diese sollen in dem kelche, den sie alle trinken, den durch das opferblut Jesu geschlossenen neuen bund schauen und in diesem bewusstsein den gesegneten kelch trinken. Daher fügt Jesus hinzu: dieses tuet, so oft ihr (ihn) immer trinket, zu *meinem* gedächtnisse. Wie der blutige opfertod des paschalammes zum gedächtnisse jener nacht des auszuges Israels und seiner errettung vollzogen wurde: so soll der gesegnete becher, der das blut Jesu, des Messias, darstellt (10, 16), als anschauung des neuen, in

---

begriffseinheit verbunden = der neue, in meinem blute geschlossene bund, sondern als eine einigung beider vorstellungen, welche im akte des sprechens erst vollzogen wird. Daher ist der bestimmte artikel nicht wiederholt, sondern ἐν τῷ αἵματι ist im bewusstsein des Sprechenden durch ein aus dem zusammenhange von selbst zu ergänzendes particip (διαθεμένη oder οὖσα) auf διαθήκη bezogen. Deshalb auch ist zwischen beide auf einander bezogene vorstellungen noch ἔστιν getreten, dessen logische und rhythmische tonlosigkeit die in ihrer gegensätzlichkeit begründete tonhaltigkeit beider vorstellungen vermittelt.

Freilich ist der in dieser form ausgesprochene gedanke ein verkürzter. Unausgesprochen geblieben ist hier das moment: *τοῦτο* (το ποτηριον) μου ἔστιν το αἷμα (το ὑπὲρ ὑμῶν). Denn nur unter ergänzung dieses momentes können der gesegnete becher und der neue bund in meinem blute identisch gesetzt werden. Aber nicht durch loslösung der worte ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι von ἡ καινὴ διαθήκη und durch unmittelbare beziehung derselben auf *τοῦτο το ποτηριον* kann dieses unausgesprochene moment gewonnen werden. Es müsste wenigstens heißen: ἐν τῷ αἵματι μου.

dem blutigen opfertode des Messias geschlossenen bundes zum gedächtnisse Jesu des Messias getrunken werden. Und wie der trunk dieses bechers an die stelle tritt des trunkes des segensbechers des paschamales: so tritt an die stelle des gedächtnisses der errettung Israels aus Aegypten das gedächtnis des herrn, in dessen opfertode der verheißene neue bund geschlossen ist.

Wie nun aber dieses gebot Jesu, das gebrochene brod als die darstellung seines für die an ihn gläubigen hingegebenen *leibes* zu *seinem* gedächtnisse zu essen und den kelch als die darstellung des neuen, in seinem blute geschlossenen bundes zu *seinem* gedächtnisse zu trinken, zur ausführung gebracht werde, das erläutert Paulus den Korinthern noch in den eng an das vorhergehende angeschlossenen worten, die als erläuterung eines gebotes von selbst die form eines gebotes annehmen: *so oft ihr nämlich dieses brod da esset und den kelch trinket, verkündiget\*) den tod des herrn, bis er wird gekommen sein.* Denn wenn mit der handlung, mit dem essen dieses bestimmten brodes und dem trinken dieses bestimmten bechers, das wort der verkündigung

---

\*) Mit welchen gründen hat man doch bewiesen, dass καταγγελλετε als indikativ gefasst werden müsse? Hofmann behauptet: es ist unmöglich, dass dem apostel in diesem zusammenhange ein gebot irgendwie als erläuterung oder begründung dienen sollte! Weshalb? Das hütet sich Hofmann nachzuweisen. Paulus aber hat den Korinthern, welche das wesen des herrnmales vernichtet hatten, dies wesen des herrnmales nach des herrn ordnung in erinnerung gebracht. Diese ordnung des herrn endet mit den worten: dieses tuet zu meinem, des für euch gestorbenen, gedächtnisse. Weshalb ist es nun unmöglich, dass Paulus den Korinthern, welche das gebot des herrn nicht ausgeführt hatten, erläutert, wie sie es ausführen sollen? Aber Hofmann behauptet: dies sei durch den umstand ausgeschlossen, dass dieses brod essen und diesen kelch trinken und des herrn tod verkündigen ein und dasselbe sei!?. Hesychius: καταγγελλεται, κηρύσσεται!

Meyer behauptet: jene verkündigung war etwas *wesentliches*, was beim abendmale *geschah* (? woher weiß Meyer dies?), daher eine *ermahnung* dazu unpassend gewesen wäre. Aber doch bei den Korinthern geschah dies wesentliche nicht. Und diese ermanung war etwas *wesentliches* für das abendmal nach der ordnung des herrn — und diese schildert Paulus — nur, wenn die worte der ermanung worte des herrn waren. Und das sind sie nicht.

Die unmöglichkeit aber das καταγγελλετε als indicativ zu fassen, folgt aus seiner verbindung mit ἄχρις οὗ ἔλθῃ. Hätte Paulus das wesen des tuns aussprechen wollen, so war es ein logischer widerspruch, das wesen auf eine zeit zu beschränken. Paulus hätte denken und sagen müssen: ἐσθιόντες γὰρ τὸν ἄρτον τούτου καὶ τὸ ποτήριον πίνοντες, ἄχρις οὗ ἔλθῃ, καταγγελλετε (οὕτως) τὸν θάνατον τοῦ κυρίου.

des todes des herrn sich verbindet — wie mit der handlung der feier des pascha sich die verkündigung der bedeutung der feier verband exod. 12, 26. 13, 8. 14 — so wird das essen dieses brodes und das trinken dieses bechers ein essen und trinken zum gedächtnisse des herrn. Wann aber der herr wird gekommen sein und mit seiner ankunft das ende der weltentwicklung beginnt und die letzte entscheidung eintritt (1 kor. 15, 23ff.), dann hat der tod des herrn seine wirkung zum errettungsheile der menschheit ausgeübt, dann werden vereint mit dem zu neuem leben auferstandenen die erben des reiches den tod des herrn nicht mehr zu verkünden haben \*).

\*) Wie sollen denn nun im sinne des Paulus die Korinther nach der ordnung des herrn das herrnmal anschauen und feiern?

Sie sollen in dem gebrochenen brode und dem gesegneten kelche der agape eine von Christus ihnen gegebene speise, einen von Christus ihnen gegebenen trank anschauen, der dadurch von aller gemeinen narung gesondert, eine heilige speise, ein heiliger trank ist.

Sie sollen in dem gebrochenen brode den *leib* des für sie gestorbenen anschauen und so das brod essen. Sie sollen in dem gesegneten kelche den in dem blute des *herrn* geschlossenen *neuen* bund anschauen und so den becher trinken. Sie sollen beides tun zum gedächtnisse des *herrn*.

Und sie tun dies, wenn sie beim essen und trinken den *tod* des herrn (den für sie gestorbenen) verkünden.

Auch nicht die leiseste spur in diesen worten, dass Paulus das bewusstsein gehabt, es sei das gebrochene brod, die darstellung des leibes Christi, ein *βρωμα πνευματικον*, es sei der gesegnete kelch, die darstellung des neuen bundes im blute Christi, ein *πομα πνευματικον* in dem sinne, dass der einzelne, das *fleisch* Christi essend, das blut Christi trinkend, in eine reale lebensgemeinschaft mit Christo versetzt werde, dass er sein fleisch esse, dass er sein blut trinke als eine *δυναμις ζωοποιουσα*.

Wie hier nicht, wo Paulus den sinn des herrnmales im sinne des herrn ausspricht, so auch nicht 10, 16, und deshalb auch nicht 10, 3. 4.

Wir haben aber hier das älteste zeugnis über die einsetzung des abendmales durch den herrn selbst, wir haben dies zeugnis nicht als ein zeugnis des Paulus, sondern als ein zeugnis der urgemeinde, der urapostel mit dem bewusstsein, dass diese einsetzung vom herrn selbst geschehen ist.

Wir haben also dieses zeugnis vom Paulus in dem sinne, dass er den Korinthern das herrnmal nach der ordnung des herrn selbst mitteilt. Wir haben dies zeugnis des Paulus einer gemischten gemeinde gegenüber, wo jüdische gläubige, wo jüdische *gegner* des Paulus aus Jerusalem jedes wort des Paulus prüfen konnten und prüfen wollten. Paulus hätte sich die anklage zugezogen ein falscher zeuge des herrn zu sein, wenn er die überlieferung der *urgemeinde* irgend wie in *seinem* sinne gestaltet hätte.

Mit dieser darstellung des herrnmales, wie es vom herrn selber eingesetzt ist, hat Paulus den Korinthern vor augen geführt, wie sie mit ihrer feier das mal des herrn um sein wesen gebracht haben, wie deshalb er sie mit ihrer feier nicht loben könne. Auf grund aber des widerspruches der feier der Korinther mit der anordnung des herrn wendet er nun eine reihe von folgerungen wider die Korinther und ihre feier. *Daher* — behauptet er — *wer etwa essen würde das brod und trinken den becher des herrn auf unwürdige weise\*)*, *der wird schuldverhaftet sein dem leibe und dem blute des herrn* d. h. er wird eine strafwürdige schuld begehen an dem leibe des herrn, der in dem gebrochenen brode, an dem blute des herrn, der in dem gesegneten kelche bei der gemeindeversammlung ihnen gespendet wird. Daher die manung: *es prüfe aber sich selber ein mensch* (der so leicht sich verfehlt gal. 6, 1) *und so esse er von dem brode und trinke er aus dem kelche*. Diese manung aber wird begründet durch die härte der eintretenden folge, wenn die manung nicht befolgt wird. *Denn wer da isst und trinkt* — heißt es — *der*

---

Wir haben also in dieser überlieferung des Paulus das bewusstsein der judenchristlichen urgemeinde und es kann kein grund gedacht werden, der die kritik berechtigen könnte, bei dem allerdings schneidenden widerspruche zwischen dem paulinischen und matthäischen berichte über das abendmal auf seiten des matthäischen sich zu stellen. Denn der bericht des Paulus enthält keinen zug, von dem man nachweisen könnte, dass er dem bewusstsein Jesu hätte fremd sein müssen.

Wenn nun aber der bericht des Matthäus alle spuren zu verwischen gesucht hat, welche die ordnung des herrnmales durch den herrn als einen gegensatz gegen das jüdische paschamal darstellen; wenn dieser gegensatz in dem ursprünglichen judenchristlichen bewusstsein vom herrnmal muss\*enthalten gewesen sein: so kann der bericht des Matthäus nur als der gegen Paulus bewarte ausdruck des judaistisch gewordenen judenchristentums begriffen werden, welches im gegensatze gegen das evangelium des Paulus auch aus dem herrnmale jeden zug auslöschte, der eine grundlage für die folgerungen des Paulus in seinem evangelium hätte bieten können.

\*) Die unwürdige weise des essens und trinkens wird erläutert aus dem vorhergehenden, aus dem widerspruche des essens und trinkens der Korinther mit der ordnung des herrnmales von seiten des herrn. Die Korinther nämlich aßen in dem brod und tranken in dem wein bei der gemeindeversammlung gewöhnliche narung zur befriedigung des bedürfnisses, wie im eigenen hause, und genossen in dem brode und dem wein bei der gemeindeversammlung nicht den leib und das blut des herrn zum gedächtnisse des herrn und seines todes, sondern gemeines brod und gemeinen wein.

*isst und trinkt sich selber ein urteil, wenn er (in folge unterlassener prüfung beim essen und trinken) nicht urteilend scheidet den leib* (d. h. das brod, welches den leib des herrn darstellt, von gemeinem brode). Dass dieses wort wirklichkeit ist, beweist der zustand der gemeinde. *Deshalb* — folgert Paulus — *sind unter euch viel schwache und kränkliche und entschlafen genug*. Paulus nämlich religiösen sinnes sieht in dieser tatsache ein urteil des herrn über die des leibes des herrn schuldigen und fährt daher gegensätzlich fort: *wenn wir aber uns selber sichtlich beurteilten, so würden wir kein urteil empfangen*. Tröstend aber setzt er hinzu (cf. 10, 13): *urteil empfangend aber vom herrn, werden wir gezüchtigt zu dem zwecke, damit wir nicht sammt der welt verurteilt werden*. Auf grund dieser folgen, welche die durch verstörung des herrnmales erwachsene schuld für die gemeinde hat und gehabt hat, ermahnt denn zum schlusse Paulus die gemeinde dringend: *daher, meine brüder, wenn ihr zum essen (des herrnmales) zusammenkommt, so wartet auf einander* (v. 21); *wenn jemand hunger hat, so soll er im hause essen, damit ihr nicht zur verurteilung zusammenkommt*. Mit diesen beiden vorschriften war wenigstens den größten verunstaltungen des herrnmales gesteuert, der eigensucht der gesinnung, welche die scheidungen des lebens in die feier des genossenschaftsmales hineintrug, und der unheiligkeit des sinnes, der das herrnmal zur befriedigung des sinnlichen narungsbedürfnisses missbrauchte. In diesem sinne schließt Paulus die ganze erörterung mit den worten: *das übrige aber werde ich anordnen, sobald ich werde gekommen sein*.

c) Bekämpfung der störungen, welche in den gemeindeversammlungen durch die zungensprecher angerichtet werden, 12, 1 — 14, 40.

Paulus wendet sich jetzt zur entscheidung einer anfrage, welche die Korinthische gemeinde in betreff der „begeisteten“ ihm vorgelegt hatte. Das praktische interesse dieser anfrage bezog sich auf die stellung, welche die gemeinde bei ihren gottesdienstlichen versammlungen zu den „zungensprechern“ in ihr einnehmen solle.

Die sorgfalt, mit welcher diese entscheidung vorbereitet wird, beweist die schwierigkeit derselben. Paulus selber war zungensprecher mehr als irgend ein Korinther (14, 18) und aus

der gewissheit seiner selbsterfarung sah er in der erscheinung des zungensprechens, was sie in wirklichkeit war, den unmittelbaren ausdruck des neuen lebensgeistes, des neuen lebensgefühls, das unter der verkündigung des evangeliums in drang und sturm übermächtig das gemüt der gläubigen ergriff. Und die macht dieses neuen lebensgefühls, die zu der äußerung des zungensprechens trieb, begriff er als die kraft des gottesgeistes, den Gott selber in das herz der gläubigen, in den mittelpunkt ihres gefühlslebens, gesendet habe \*). So gut, als die gemeinde, schloss auch Paulus, dass in den zungensprechern der geist Gottes wirklich walte, und in der übermacht, mit welcher in den momenten des zungensprechens das erregte gefül bis zur aufhebung alles bewusstseins und selbstbewusstseins das ich beherrschte, anerkannte auch er, wie die Korinther, die übergewalt Gottes über das menschliche ich. So konnte Paulus die betätigung des zungensprechens, dieses sprechens des gottesgeistes im ich, an sich nicht verwerfen. Und wegen dieser anerkennung des zungensprechens und wegen seiner persönlichen unbekanntschaft mit dem gebaren der zungensprecher in Korinth, verbarg sich ihm auch, dass diese betätigung des religiösen lebens bei vielen im dienste ihrer eitelkeit zur nachamung und zur karikatur wurde. Aber nun erachteten die zungensprecher in Korinth diese aufregung des gemütes, diese aufwülung der gefüle, deren ansturm die meisten, unfähig den inhalt der gefüle zum bewusstsein und zum worte herauszuarbeiten, willenlos erlagen, für die höchste, ja wol die einzige betätigung des gottesgeistes im ich, für den einzigen beweis, dass Gott wirklich in ihnen walte, und auf grund dessen tyrannisirten sie die gemeindeversammlungen mit unaufhörlicher kundmachung des in ihnen sprechenden Gottes. Dagegen erkannte der klare und besonnene verstand des Paulus, dass dieses wirken des gottesgeistes nur eine für den einzelnen einseitige, für die gemeinde unfruchtbare, für das religiöse leben der gemeinde also, wie für den einzelnen untergeordnete wirk-samkeit des gottesgeistes sei. Und damit ergab sich ihm der punkt, von welchem aus er diese in der Korinthischen gemeinde sich geltend machende betätigung des in ihr waltenden geistes

---

\*) Und charakteristisch für Paulus ist es das herz der gläubigen, das den geist Gottes empfängt, gal. 4, 6. 2 kor. 4, 6. 3, 2. 3. 1, 22 (röm. 2, 15). röm. 5, 5. 8, 26. 27.

bekämpfen musste. Was für den einzelnen ein recht, weil eine, wenn auch einseitige warheit ist, das wird zum unrecht, wenn der einzelne es zur störung des gemeindelebens ausbeutet. Das ist der grundgedanke seiner entscheidung. Und so wird, wie schon bemerkt worden, der gang der erörterung dieser frage principiell derselbe mit der form der erörterung über das götzenopferfleischessen. Denn auch hier wurde das recht des einzelnen, welches die erkenntnis ihm gewärte, zum unrecht, wenn der einzelne one rücksicht auf die gemeinde es durchsetzte.

*In betreff aber der begeisteten \*)*, brüder — so beginnt Paulus die antwort auf die anfrage der gemeinde — *will ich nicht, dass ihr in unkenntnis seid. Ihr wisst, dass, als ihr heiden wart, zu den bildgöttern, den sprachlosen, ihr, wie immer, getrieben wurdet fortgerissen \*\*)*. Paulus ruft damit den Korinthern eine lebens-

---

\*) Der verstand des exegeten wird in der folgenden ausführung immer gründe finden für die notwendigkeit, dass τῶν πνευματικῶν entweder als neutr., oder als masc. gefasst werden müsse.

Sieht man auf den anlass und das praktische interesse der frage, so handelte es sich für die Korinthische gemeinde um ihre stellung nicht zu der zungensprache, sondern zu den zungensprechern und ihr gebaren in den gemeindeversammlungen, und um das recht dieser zungensprecher sich als die allein oder doch am höchsten begeisteten geltend zu machen. Die Korinther werden also in betreff „der pneumatiker“ angefragt haben. Erst Paulus ist es, der das recht der pneumatiker im zusammenhange mit dem pneumatischen erörtert. Aber Paulus nimmt zunächst die anfrage der Korinther auf, und weil diese auf die pneumatiker sich bezog, so beginnt auch Paulus seine erörterung (12, 1—3) mit aufstellung des unterscheidungsmerkmals der pneumatischen persönlichkeit. Ebenso schließt die erörterung mit berücksichtigung der pneumatischen persönlichkeit, cap. 14, 2 u. s. w., 37.

Entscheidend mag dies nicht sein; es scheint aber das entscheidendere.

\*\*) In dem überlieferten texte ist das ὅτε logisch angemessen, wenn dadurch ein nebenmoment des gedankens (ἐθνῇ ἥτε) die form des nebensatzes gewinnt; ist das ὅτι festzuhalten, weil für die konstruktion εἰδέναι ὡς (statt πῶς oder ὅπως) im N. T. weder röm. 11, 2 beweisend ist, wo das ὡς durch den vorhergehenden indirekten fragesatz vermittelt wird, noch 1 thess. 2, 11, wo das ὡς von οἰδατε nicht abhängig ist, und weil für den gedanken hier der von οἰδατε abhängige satz eine tatsache ausspricht, wie der satz v. 3. Ob Paulus das ἄν als modaladverb gedacht, oder das im gedanke passende compositum ἀναγεσθαι gebraucht habe, ist nicht zu entscheiden. Da aber Paulus das getrieben werden von einem πνεῦμα immer mit ἀγεσθαι ausdrückt, so ist warscheinlicher, dass auch hier das modaladverb gebraucht ist, mit dem imperf. verbunden zum ausdruck einer unbestimmt wiederholten handlung der vergangenheit. Das eigentümliche

erfahrung in die erinnerung, welche sie als heiden an sich gemacht haben. Durch eine im innern treibende, innerliche geisteskraft wurden sie zu den füßen der bildgötter und zur verehrung derselben hingerissen, wie immer sie getrieben wurden, entweder zur verehrung des Zeus, oder des Apoll, oder der Athene oder eines anderen bildgottes. Er nennt diese bildgötter hier sprachlose, weil er hinter den bildgöttern δαιμονια denkt, welche nicht allein selber πνευματα κωφα και ἀλαλα sind (mark. 9, 25), sondern auch den menschen durch ein πνευμα ἀλαλον (mark. 9, 17) besessen halten. In dieser vorstellung stehen die ἀφωνα εἰδωλα im gegensatze zu dem waren θεος, der, als πνευμα ἅγιον im innern des menschen wirkend, diesen zur sprache treibt, zum λαλειν γλωσση und zum προφητευσειν. Wie das stumm sein und stumm machen wesen und wirkung der dämonen, so ist das sprechen und sprechen machen wesen und wirkung des waren und lebendigen Gottes. Daher bestimmt Paulus auch wol das ἀγεσθαι von seiten der dämonen und des dämonischen geistes näher als ein

ist nur, dass hier dieses ἀν c. imperf. in einem nebensatze steht. Kühner gr. II, p. 174.

Die struktur des satzes ist aber eine einfache, wenn auch nicht ganz gewöhnliche form der breviloquenz. Das wort ἤγεσθε, dem hauptsatze und nebensatze gemeinsam, ist nur einmal ausgesprochen und doppelt zu denken. Cf. Kühner, gr. gr. II, 1069f. Krüger, gr. spr. § 62, 4. Thuk. I, 134, 4.

Wäre der gedanke vollständig zum ausdrücke gebracht, so würde ein Grieche gesagt haben: οἰδατε ὅτι, ὅτε ἐθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἰδωλα τὰ ἀφωνα ἤγεσθε, ὥς (περ), ὅτε (εἰ) πνευματι τινὶ δαιμονιωδεῖ (jac. 3, 15) ἀγοισθε, ἤγεσθε ἀν ἀπαγομενοι = ihr wisset, dass, als ihr heiden waret, ihr zu den idolen, den sprachlosen getrieben wurdet, wie ihr grade, so oft ihr von einem dämonischen geiste getrieben wurdet, fortgerissen getrieben wurdet (entweder zum Zeus, oder zum Apoll u. s. w.). Cf. Athenag. πρὸς β. π. Χρ.: οἱ μὲν περὶ τὰ εἰδωλα αὐτοὺς ἐλκοντες οἱ δαιμονες εἰσιν.

Man sieht aber, logisch notwendig ist das ὅτε nicht. Paulus könnte gedacht haben: οἰδατε ὅτι ἐθνη ἦτε, ἀπαγομενοι πρὸς τὰ εἰδωλα τὰ ἀφωνα, ὥς ἀν ἤγεσθε = ihr wisset, dass ihr heiden waret, indem ihr fortgerissen wurdet (von einem dämonischen geiste, 10, 20), zu den idolen, den sprachlosen, wir ihr in jedem fälle getrieben wurdet. Paulus würde auf den grund hindeuten, weswegen die Korinther heiden waren und idole verehrten. Der ganze gedanke wäre: ihr wart heiden, insofern ein dämonischer geist zu den götzen euch trieb; folglich seid ihr christen, insofern der geist Gottes zu Jesum euch treibt.

Die einfachheit der struktur und des gedankens empfiehlt diese immer noch gut bezeugte lesart sehr. Das ὅτε wäre auch hier wol ergebnis irriger reflexion welche das ἐθνη ἦτε als nebenmoment des gedankens in einen nebensatz brachte.

ἀπαγεσθαι, was auf ein fortgerissen werden von einer dunkel und blind wirkenden kraft gedeutet werden könnte \*).

Auf den grund dieser erfahrungstatsache der Korinther über ihr inneres religiöses leben als heiden und dieser deutung der erfahrungstatsache baut nun Paulus eine folgerung über die kraft, welche den menschen zu Jesus, dem herrn treibt. *Deshalb mache ich euch kund*, — heißt es — *dass niemand, insofern er im geiste Gottes redet, spricht: ein verfluchter ist Jesus; und niemand kann sprechen: herr ist Jesus, es sei denn im heiligen geiste*. Gedanke des Paulus ist, dass, wie der von den dämonen verliehene geist den menschen zur verehrung der hinter den bildgöttern waltenden dämonen fortreibt, so der von Gott verliehene heilige gottesgeist den menschen zur verehrung Jesu \*\*) treibt, der als herr der geist (Gottes) ist (2 kor. 3, 17). Und absicht des Paulus ist den Korinthern das kennzeichen dessen kund zu tun, der λαλει ἐν πνευματι θεου, ἐν πνευματι ἁγίῳ. Wer im geiste Gottes lebt und spricht, weil Gottes geist in ihm wont und wirkt, der spricht \*\*\*) nicht, wie der ungläubige jude und heide: verflucht ist der (mensch) Jesus, der sich als Messias und herr bekannt hat; und wer, wie der gläubige jude und heide, das bekenntnis des glaubens ablegt (röm. 10, 6—10): herr ist der (mensch) Jesus, der sich als Messias bekannt hat, der kann dies nur aussprechen, weil der geist Gottes, der in ihm wont und wirkt, diese sprache in ihm hervortreibt. Und so ergibt sich denn, dass ein begeisteter, ein pneumatiker jeder ist, der das bekenntnis des glaubens spricht: herr ist Jesus †).

\*) Doch scheint die deutung: „fortgerissen von der verehrung des waren Gottes zur verehrung der idole“ der bedeutung des wortes angemessener, wenn es nach auslassung von ὅτε mit πρὸς τα εἰδωλα τα ἄφωνα verbunden wird. Der context ist nicht entgegen (Meyer), wenn man den context versteht.

\*\*) Paulus sagt: ἀναθεμα Ἰησοῦς und κυριὸς Ἰησοῦς, weil die verfluchung des unglaubens sich richtet gegen den menschen Jesus als einen πλανός, wenn er behauptet hat, er sei son Gottes und Christus, und das bekenntnis des glaubens sich wendet auf den menschen Jesus, als einen πιστός μαρτυς, wenn er behauptet hat, er sei Christus und von Gott zum κυριὸς bestimmt.

\*\*\*) Das λαλῶν spielt an auf das λαλεῖν γλώσση.

†) Wie das walten des dämonischen geistes im ich den dämonengläubigen, den heiden macht, so das walten des göttlichen geistes im ich den jesugläubigen, den christen. Man kann also aus dem bekenntnisse des jesugläubigen auf das walten des göttlichen geistes im bekennenden schließen.

Hieraus ergibt sich der zweck dieses einleitenden gedankens für die folgende erörterung. Wenn die zungensprecher in der Korinthischen gemeinde sich als die allein begeisteten dünken, in denen Gott wirklich sei und rede (14, 25), und die gemeinde nun anfragt, wie sie zu dem anspruche dieser dünkeltollen und zu ihrem gebaren sich zu verhalten habe: so stellt Paulus als anfang und princip seiner antwort das unterscheidende merkmal eines begeisteten fest. Und zwar ist begeistert ein jeder, welcher das bekenntnis des glaubens ausspricht: herr ist Jesus; denn dies bekenntnis kann nur abgelegt werden von dem, aus welchem der heilige geist redet, und dies bekenntnis führt mit notwendigkeit zu dem schlusse\*), dass in dem bekennenden der heilige geist spreche. Dies bekenntnis ist nun aber das bekenntnis jedes gläubigen. Und so hat denn Paulus in dem principiellen gedanken seiner erörterung jene dünkeltollen zungensprecher, welche sich durch den Gott in ihnen hoch über alle gläubigen der gemeinde erhoben wänten, sofort im anfange auf den gleichen boden aller gläubigen in der gemeinde zurückversetzt.

Aber es ist allerdings das zungensprechen doch ein besonderes etwas, eine besondere betätigung des gottesgeistes im gläubigen, die den zungensprecher von allen übrigen gläubigen unterscheidet. Wenn alle gläubigen begeistete sind, wie verhält sich denn der zungensprecher zu ihnen? Auf diese frage ist Paulus durch seinen einleitenden und principiellen gedanken geführt. Er beantwortet dieselbe im folgenden dadurch, dass er die stelle bestimmt, welche die geistesgabe der zungensprache im zusammenhange mit allen übrigen geistesgaben einnimmt.

*Verteilungen \*\*\*) aber von gnadengaben sind, — so geht die erörterung fort — jedoch derselbe geist; und verteilungen von*

---

Aus dieser form des gedankens darf man folgern, dass Paulus den participial-satz ἀπαγορευοι καὶ τ. λ. grundangebend gedacht hat zu dem satze ἐθνὴ ἤτε, dass Paulus also das ὅτε nicht gesagt hat.

\*) Denn anders, als durch einen schluss von außen auf innen, von der sprache auf den sprechenden geist, kann die begeisterung nicht erkannt und festgestellt werden.

\*\*) Der gedankengang ist: jeder gläubige in der gemeinde ist begeistert. Aber verteilt sind die einzelnen kräfte des geistes an die gläubigen. Jedem aber wird der geist zugeteilt zum nutzen. Daraus ergibt sich, dass διαίρεσις schon hier = verteilung (durch besonderung), nicht unterscheidung. Cf. Meyer und Heinrici. Der plur. aber ist der einen erklärung nicht günstiger, als der andern.

*dienstleistungen sind und derselbe herr; und verteilungen von kraftwirkungen sind, jedoch derselbe Gott, der da wirkt (das) alles in allen \*).* Mit dieser verteilung der kräfte des Einen geistes an die einzelnen glieder der gemeinde ist aber zugleich der zweck dieser verteilung gesetzt: die unterschiedenen kräfte des Einen geistes in den einzelnen sollen einheitlich zusammenwirken zum nutzen der gesamtheit. Daher fährt Paulus fort: *einem jeden aber wird die kundmachung des geistes verliehen zum nutzen \*\*).*

Damit ist der gedanke ausgesprochen, dass der *eine* geist in der form einer gesamtheit von einzelnen geistesgaben an die gemeinde verteilt werde, jedes einzelne glied der gemeinde aber die kundmachung seiner im innern lebendigen, zur betätigung nach außen drängenden geistesgabe zum nutzen der gemeinde empfangen habe. Das führt zur aufzählung der einzelnen formen, in denen der in den einzelnen gliedern der gemeinde waltende geist im leben der gemeinde kund getan wird \*\*\*) und dadurch

\*) Mit *χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα* werden dieselben *δυνάμεις* (του πνευματος) bezeichnet, je nach dem sie in beziehung gedacht sind zu dem *πνεῦμα*, der die gnadengabe selbst ist an die gemeinde der gläubigen, oder zu dem herrn, der der fördernd waltende ist in der gemeinde, oder zu Gott, der die urkraft für jede wirkung ist durch die glieder der gemeinde. Das *τα πάντα* hat seine bestimmtheit an dem inhalte der *χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα*.

\*\*) Der gedankengang ist: jeder gläubige empfängt den geist. Aber ein und derselbe geist, als eine fülle von einzelnen gaben, wird verteilt an die einzelnen gläubigen dadurch, dass der geist als eine vereinzelte kraft im innern der einzelnen lebendig wird. Die kundmachung dieser im ich waltenden geisteskraft durch betätigung nach außen wird einem jeden gegeben nicht im dienste seiner selbst, seiner eigenen eitelkeit, wie die *γλωσσῇ λαλουντες* sich gebarten, sondern im dienste der gemeinde.

Daraus folgt die vorstellung in den worten: *ἡ φανερωσις του πνευματος*. Der gen. ist objectivus.

\*\*\*) Denn das ist der entscheidende gesichtspunkt, aus welchem die aufzählung der geistesgaben geschieht und zu begreifen ist. Paulus will nicht die charismen selbst des geistes nach irgend einem logischen oder psychologischen schema ordnen, sondern die *φανερωσεις του πνευματος*, die verschiedenen formen, in denen der in den gemeindegliedern waltende geist im leben der gemeinde sich *äußert*, will er aufzählen. Dabei stellt er die verwandten äußerungsformen zusammen, je nachdem die entscheidende eigentümlichkeit derselben für ihn aus der betätigung der gleichen geistigen energie hervorgeht. So ordnet er zusammen als betätigung des denkenden geistes die *σοφία* und die *γνώσις*; dass er beide als *λογος σοφ.* und *λογος γνωσεως* aufführt, erklärt sich aber nur daraus, dass er die *φανερωσεις του πνευματος* angeben will. So sondert er von beiden die *πιστις*,

zur aufnahme auch der geistesgabe der zungensprache als eine einzelne in die gesamtheit der geistesgaben. *Dem einen nämlich* — so erläutert Paulus die vorhergehende aussage — *wird mittelst des geistes gegeben eine weisheitsrede, irgend einem anderen eine erkenntnisrede zufolge desselben geistes; dem andern aber glaubensüberzeugung in demselben geiste, irgend einem andern aber heilungsgnadengaben in dem einen geiste, irgend einem andern aber wunderkraftwirkungen, irgend einem andern aber prophetie, irgend einem andern aber geisterunterscheidungen; dem andern aber arten von zungensprachen, irgend einem andern aber dolmetschung von zungensprachen.* Damit stellt sich also das zungensprechen wol als eine betätigung des gottesgeistes im ich dar; aber es ist doch nur eine einzelne betätigung einer einzelnen geisteskraft innerhalb der gesamten betätigung der in dem *einen* geiste beschlossenen fülle von kräften. Und offenbar nicht ohne absicht hat Paulus schon hier stillschweigend dieser betätigung des geistes die letzte stelle nach allen andern angewiesen, die ihr gebürt, wenn der höherwert der geistesgaben an ihrem nutzen für das gemeindeleben bemessen wird (v. 7). Es beschließt aber

---

die zweifellose glaubensgewissheit und glaubenszuversicht, weil diese für Paulus keine betätigung des denkenden geistes ist. Mit der πίστις verbindet er das χάρισμα λαμάτων und das ἐνεργημα δυνάμεων, weil beide in der zweifellosen glaubenszuversicht wurzeln, dann aber die προφητεία, weil sie aus der zweifellosen glaubensgewissheit hervorbricht. Zu der προφητεία gesellt sich aber die διακρίσις πνευματων, die unterscheidung, ob die prophetie aus einem πνευμα ἀληθείας oder πλανης hervorgegangen sei, weil diese unterscheidung von geistern im gemeindeleben immer mit der prophetie gleichzeitig verbunden war. Von der betätigung des denkenden geistes und der betätigung der glaubenszweifellosigkeit (röm. 14, 5. 22. 23) unterscheidet er aber die verschiedenen arten der zungensprache, weil in dieser ganz eigentümlichen φανερωσις του πνευματος auch eine eigentümliche betätigung des geistes ihm sich darstellt, die wenigstens negativ durch aufhebung des νοος, des selbstbewusstseins, sich kennzeichnet. An die γενη γλωσσων schließt sich aber die ἐρμηνεία γλωσσων aus demselben grunde, aus welchem die διακρίσις πνευματων an die προφητεία angefügt ist.

Und so bewarheitet sich denn doch, dass die sonderung des gleichartigen von dem andersartigen durch verwendung des wortes ἕτερος bezeichnet ist (gegen Heinrici l. l. und seinen spitzfindigen und unfruchtbaren versuch die verbindung und sonderung der charismen aus einem in den unterschiedenen präpositionen δια — κατα — ἐν ausgedrückten unterschiedenen verhältnisse der charismen zum πνευμα erklären zu wollen).

Im einzelnen fehlt sicherheit. Paulus bezeichnet lebenserscheinungen, welche

Paulus diese aussage über die mannigfaltigen formen der kundmachung des geistes in der vielheit seiner kräfte durch die vielheit der gemeindeglieder mit den worten: *alles aber dieses da wirkt der eine und derselbe geist, verteilend sonderlich einem jeden, gleichwie er will.*

So hat Paulus die Korinther zu der erkenntnis geführt, dass die vielheit der eigentümlichen kraftäußerungen, welche der neue geist des glaubens in den gemütern zum leben gerufen hat, aus der einheit des die fülle seiner kräfte besondernden gottesgeistes hervorströmt, hat die „begeisteten“ zu der einsicht gebracht, dass die zungensprache nur *eine* kraftäußerung des gottesgeistes innerhalb dieser vielheit seiner kräfte ist. Aber aus dieser „verteilung der gnadengaben“, die aus seiner fülle ein und derselbe geist spendet (v. 4), und aus dieser „kundmachung des geistes“, die aus dem lebendig bewegten innern der einzelnen glieder der gemeinde hervorbricht, tritt dem apostel die christusgemeinde als eine vom gottesgeist belebte organische form in die anschauung, in welcher die einheit der form zur vielheit der glieder sich besondert, die vielheit der

uns unbekannt sind, und deutet sie in einer weise, die uns fremd ist. Bei dem unterschiede zwischen *λογος σοφιας* und *λογος γνωσεως* kennzeichnet er den Korinthern offenbar den unterschied seiner vom Apollos. Dieser ist besitzer des *λογος σοφιας*, er redet eine aus der welt des religiösen geisteslebens stammende, aber dem bewusstsein schon gegebene weisheit in vollendeter form. Paulus ist inhaber des *λογος γνωσεως*, er redet eine aus der erforschung des göttlichen heilswillens und der göttlichen heilsgeheimnisse stammende, und durch zurückführung der tatsachen und erscheinungen auf ihr göttliches wesen und ihren göttlichen zweck gewonnene neue erkenntnis in wenn auch formlosem ausdruck. Ausgedrückt ist der unterschied zwischen dem gebildeten und dem tiefsinnigen geiste. Die *πιστις* ist hier formwort, wie röm. 14, 14. 1 kor. 13, 2, die betätigung der glaubensplerophorie in bezug auf das göttliche, das man nicht oder noch nicht schaut. Die *χαρισματα λαμπατων* und *ενεργηματα δυναμεων* berühren sich wie einzelwesen und seine art; beide sind wunderwirkungen, eine durchbrechung der natürlichen verbindung von ursache und wirkung durch die kraft des gottesgeistes. Die *προφητεια* ist wesentlich die von glaubensgewissheit getragene verkündigung des göttlichen, das der geist innerlich schaut, als sähe er es, im widerspruch mit der wirklichkeit. Daher schaut auch der geist im propheten in die verborgenen herzenstiefen des einzelnen menschen 14, 24. 25. In den *γενη γλωσσων* ist *γλωσσα* metonymie für zungensprache (14, 26); die *γενη γλ.* sind die verschiedenen arten der zungensprache, insofern der *διερμηνευτης* dieselbe gedeutet hat als ein *προσευχεσθαι* oder ein *ψαλλειν* oder ein *εὐλογειν* (14, 14).

glieder in der einheit der form zusammengeschlossen wird, diese einheit aber die gesammtheit der vielen glieder zwingt, zu *einem* zwecke, zur lebensentwicklung der form, und zwar jedes der vielen in seiner weise zusammenzuwirken. In dieser inneren anschauung tritt die geistbelebte christusgemeinde unter das bild eines organischen leibes, auch einer gegliederten einheit, einer geeinten gliederung. Und an diesem sichtbaren bilde entwickelt Paulus die folgerungen, welche für die vorliegende frage, für die stellung der gemeinde zu den begeisterten zungensprechern, aus diesem bilde sich ergeben. Wenn aber an die stelle des πνευμα in diesem bilde ὁ Χριστός tritt, so geschieht dies auf dem grunde, dass die gleichsetzung von το πνευμα und ὁ Χριστός eine den Korinthern bekannte vorstellung ist (2 kor. 3, 17), und zu dem zwecke, um dem bilde eine größere anschaulichkeit zu verleihen. Denn ὁ Χριστός ist das dasein des πνευμα in einer ἰδια της οὐσίας περιγραφή, in einem σωμα \*). Wenn die Korinther das πνευμα in form eines σωμα, einer zur einheit zusammengeschlossenen vielheit, anschauen, wird ihnen die anschauung des πνευμα als einer in dem σωμα der gemeinde wirkenden geeinten vielheit von kräften einleuchtender. Das σωμα des πνευμα \*\*), ὁ Χριστός, entspricht dem σωμα der gemeinde.

So ist denn die christusgemeinde das gebiet der wirklichkeit, in welchem die einheit des πνευμα του θεου, des Χριστός, in seiner vielheit, die vielheit des πνευμα του θεου, des Χριστός, in ihrer einheit zur wirklichen darstellung gebracht wird. Wie das innerliche πνευμα, als individuelle kraft gedacht, des einzelnen, natürlichen σωμα bedarf, um durch die tätigkeit seiner glieder das innerliche πνευμα zur erscheinenden wirksamkeit zu bringen: so bedarf das πνευμα, als einheit vieler kräfte gedacht, gleichfalls eines σωμα, um die einheitliche vielheit seiner kräfte zur erscheinenden wirksamkeit zu gestalten. Dieses σωμα höherer ordnung ist die gemeinde Christi, im geistigen sinne eine organische form, in welcher die vielheit der glieder zur einheit einer gesammtheit zusammengeschlossen ist. Das einigende band aber, welches die vielheit der gemeindeglieder zur einheit einer

\*) Cf. kol. 2, 9: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ παν το πληρωμα της θεοτητος σωματικως.

\*\*) Diese vorstellung ist grund zur entwicklung des begriffes von πληρωμα im brieft an die Kolosser und Ephesier und im gnosticismus geworden.

gesamtheit zusammenschließt, ist das *eine* in allen wirkende πνευμα oder ὁ Χριστός, der, selber eine zur einheit verbundene gesamtheit vieler kräfte, in dem σωμα der gemeinde die einheitliche vielheit seiner kräfte dadurch zur tat macht, dass jedes einzelne glied der gemeinde eine einzelne kraft des geistes zum ausdruck bringt (φανερῶν v. 7). So ist το πνευμα oder ὁ Χριστός, als vielheit von kräften, für die gemeinde, als geistiges σωμα vorgestellt, was das πνευμα als individuelle kraft für das σωμα als natürlich individuellen leib ist — die unsichtbar innerliche, in den gemeindegliedern und durch die gemeindeglieder nach außen sich betätigende substantielle kraft (die οὐσία ἐνεργουμένη v. 11)\*).

Auf grund dieser anschauungen des Paulus begreifen wir nun den folgenden vergleich und seine durchführung, durch welche die v. 11 ausgesprochene behauptung erläutert wird (γὰρ), dass alle die v. 8—10 aufgeführten φανερώσεις τοῦ πνεύματος durch die einzelnen mitglieder der gemeinde gewirkt werden von dem einen und demselben geiste, der aus der fülle seiner kräfte sonderlich einem jeden gliede der gemeinde eine zuteilt nach seinem belieben.

*Gleichwie nämlich* — so erläutert Paulus diesen ausspruch — *der leib einer ist und der glieder viele hat, die gesamten glieder des leibes aber, obwol viele, ein leib sind, so ist auch Christus\*\*).* Diese einsetzung des Χριστός und des σωμα, dieses

---

\*) Man erkennt aus dieser darstellung, dass von Paulus ὁ Χριστός grade eben nicht als κεφαλή τοῦ σώματος gedacht ist. Denn er ist als σωμα gedacht, als einheit in der vielheit, als vielheit in der einheit. Und v. 12 wird bei der auffassung Meyers u. a. sinnlos. Wenn dieser für seine auffassung auch auf röm. 12, 4ff. und 1 kor. 6, 15 sich beruft, so ist diese berufung wider den sinn beider stellen. Den widerspruch seiner behauptung mit der anschauung des Paulus, der zu v. 21 offen zu tage tritt, hat Meyer deshalb nicht heben, sondern nur mangelhaft genug übertünchen können.

Heinrici teilt die behauptung Meyers, lässt aber v. 21 den widerspruch unberührt und ungelöst.

Richtiger sagt Hofmann, Christus sei als das ich der gemeinde gedacht. Aber richtig allein ist doch, dass Christus, obwol auch ein geistiges ich, hier doch als die geistige substanz der gemeinde gedacht sei.

\*\*) Το σωμα ist der natürlich organische leib als eine im bewusstsein bestimmte anschauung. Unter dieser anschauung — das ist der sinn des οὐτως — soll ὁ Χριστός vorgestellt werden. Ὁ Χριστός sagt Paulus, weil er an die himm-

οὕτως wird nun bestätigend begründet (καὶ γὰρ = etenim, vulg.) durch hinweis auf ein tatsächlich entsprechendes, auf die christusgemeinde, in welcher eine vielheit unterschiedener individuen zur einheit eines (geistigen) leibes verbunden ist und zwar durch den einen gottesgeist, der in allen lebend, mittelst dieses gemeinsamen einen in allen die natürlichen unterschiede der einzelnen zur einheit aufhebt. Und so stellt sich denn in der christusgemeinde das eine (το πνεῦμα = ὁ Χριστός) als eine vielheit dar. In diesem sinne heißt es: *denn ja auch in einem geiste wurden wir alle zu einem leibe getauft, seien es Juden, seien es Hellenen, seien es sklaven, seien es freie und alle wurden wir mit einem geiste getränkt* \*). Diese bestätigung aber des vergleiches von ὁ Χριστός mit dem σῶμα durch hinweis auf die christusgemeinde, dass nämlich Χριστός eine einheit in vielheit ist, wird nun noch einmal begründet durch rückgang auf das gleiche verhältnis an einem wirklichen leibe. Und zwar geschieht dies zuerst nach der seite der vielheit in der einheit (cf. v. 20). Die begeisterten zungensprecher sollen daran erkennen, dass sie nicht allein in der gemeinde, sondern neben vielen anderen begeisterte sind. Daher heißt es: *denn auch* (nam et, vulg.) *der* (wirkliche) *leib* (nicht nur der gemeindeleib) *ist*

liche persönlichkeit denkt, die als εἶκων τοῦ θεοῦ ihrem wesen nach το πνεῦμα ist (2 kor. 3, 17). Als το πνεῦμα ist Χριστός wie το σῶμα d. h. eine einheit in der vielheit, in welcher die vielheit durch die einheit zu einer gesammtheit zusammengeschlossen ist. Und so stellt er sein innerlich unsichtbares wesen dar in dem σῶμα der gemeinde, welche die erscheinung ist seines wesens. Dann kann er natürlich nicht als ἡ κεφαλή τοῦ σώματος, als der kopf des rumpfes vorgestellt sein; wie eph. 4, 16.

\*) In dem καὶ γὰρ das καὶ mit ἐν ἐνι πν. zu verbinden (Meyer) = nam etiam, wie v. 14, ist irrig. — Durch auslösung der worte aus dem zusammenhange und durch die sucht, neben der taufe auch das abendmal in diesen worten berücksichtigt zu finden, wie 10, 8, ist von den alten der text umgeformt (εἰς ἐν πνεῦμα ἐπ.), Der mit der taufe über die getauften ausgegossene geist ist zuerst als das mittel gedacht (ἐν) für eine wirkung (εἰς) = durch den einen gottesgeist, den alle getauften gleicher weise empfangen haben, sind in der christusgemeinde, der gemeinde des geistes (p. 240), alle natürlichen unterschiede der einzelnen aufgehoben und so sind sie ein (geistiger) leib. Und hierauf wird diese zu grunde liegende vorstellung, dass über alle glieder der gemeinde bei der taufe ein und derselbe gottesgeist ausgegossen worden in den worten: ἐν πνεύμα ἐποτ. besonders herausgehoben. Die erstere vorstellung war im zusammenhange die hauptvorstellung.

*nicht ein glied, sondern viele.* Aus dieser vielheit der glieder des leibes folgt, dass der ganze leib nur in der tätigkeit vieler glieder und nur in ihrer unterschiedenen tätigkeit sein leben zur darstellung bringt, dass also kein glied seine zugehörigkeit zum leibe als glied verleugnen kann, weil es eine andere verrichtung hat, als ein anderes glied. *Falls der fuß sagen würde* — so wird (die in v. 14 schon liegende folgerung asyndetisch angefügt — *weil ich nicht hand bin, bin ich nicht vom leibe* (ein teil des leibes); *so ist er* (nicht bei dem nicht =) *bei dem*\*) *doch vom leibe.* Und falls das or sagen würde: *weil ich nicht auge bin, bin ich nicht vom leibe; so ist er bei dem doch vom leibe.* War könnte die behauptung nur sein, wenn der ganze leib die betätigung nur einer kraft, wie der des auges wäre. Dann hätte das or recht zu sagen: ich bin kein teil des leibes. Aber damit wäre der leib in seinem wesen aufgehoben, der eben nur da ist als betätigung einer vielheit von kräften. In diesem sinne heißt es weiter: *Wenn der ganze leib auge, wo (wäre) das ge-*

---

\*) Es ist verführerisch, mit Heinrici a. l. das *παρὰ τούτο* durch: dessenungeachtet, durch die präposition des adversativen grundes zu übersetzen. Und für unser bewusstsein ist das logische verhältnis dadurch gewiss richtig zum ausdruck gebracht. Aber der Grieche hat für diese präposition keinen ausdruck und hat also dies verhältnis nicht gedacht. Deshalb gibt es auch für *παρὰ* = ungeachtet, trotz — kein beispiel. Es ist daher angemessener, dies *παρὰ* durch: bei dem — zu übersetzen. Auch wir drücken das logische verhältnis des adversativen grundes durch das bloße zusammenbestehen des widersprechenden aus (bei alledem = trotz allem dem. Cf. ὁμως).

Ueber die beziehung des *παρὰ* ist schwer zu entscheiden. Dasselbe kann sich beziehen auf die aussage (= bei dem, dass der fuß sagt . . . ist er doch), oder auf den inhalt der aussage (= bei dem, dass der fuß nicht hand ist, ist er doch). Aber Paulus hat wol gedacht: bei der behauptung des fußes, er sei nicht ein teil des leibes, ist er's in wirklichkeit doch. So wird der gedanke schneidiger gegen die begeisterten, welche in ihrem *dünkel* kein *glied* sein wollten des gemeindeleibes, weil sie nicht die wirksamkeit eines *gliedes* hätten. Dafür spricht auch die form des gedankens.

Grade verkehrt ist es, wenn Meyer mit Erasmus meint, der fuß spreche so: deplorans sortem suam. Aus *dünkel* spricht er, denn er spricht nicht als glied und fñlt sich nicht als glied. Sinn: weil ich nicht die verrichtung eines gliedes des leibes habe, wie die hand, so bin ich kein glied des leibes, sondern ein besseres. Der fuß vergisst, dass der leib nur in der tätigkeit vieler glieder lebt.

Die wal der entsprechenden, notwendig zusammengehörenden glieder in dieser aussage ist absicht, um die absage des fußes, dass er kein teil des leibes sei, als unberechtigte um so mehr hervortreten zu lassen (cf. v. 21).

hör? Wenn der ganze gehör, wo (wäre) der geruch? So besteht denn der leib nur als betätigung einer vielheit von kräften und gliedern, von denen jedes einzelne mit den andern am leibe und ein teil des leibes ist. Daher folgert Paulus: *nunmehr aber* — weil der leib nach v. 15. 16 nicht ein glied sondern viele, v. 14 — (war es) Gott (der) *setzte die glieder ein jedes von ihnen an dem leibe, wie er wollte*. Aus der beschaffenheit des leibes, dass er tatsächlich nur als eine vielheit von gliedern besteht, folgert Paulus, dass Gott es war, der die glieder dem leibe anordnete und zwar ein jedes glied, so wie Gott es eben wollte. Daher muss eben jedes einzelne glied sich darein finden, eben glied zu sein in der vielheit der glieder, und da glied zu sein, wo Gott ihm nach der eigenart seiner wirkungskraft seine stelle am leibe bestimmt hat. Wenn aber das *gesamte ein glied* wäre — so hebt Paulus noch einmal (v. 14) den entscheidenden gedanken hervor — *wo wäre dann der leib?*

Damit tritt denn als ergebnis heraus: *nun aber sind zwar viele glieder, aber ein leib*. Und mit diesem ergebnisse tritt das zweite moment in dem begriffe einer leibesform, die einheit in der vielheit, in den vordergrund der betrachtung, wie bis dahin das moment der vielheit in der einheit im vordergrunde stand (v. 14). Aus dieser einheit in der vielheit ergibt sich zunächst für die vorliegende frage, dass alle glieder, selbst die ungleichartig tätigen, in notwendiger zusammengehörigkeit bestehen. Kein glied des leibes soll wänen, wie die begeisterten zungensprecher es taten, dass seine tätigkeit die der anderen unnötig mache oder an wert für das leben der gemeinde übertreffe. Für das leben des leibes sind zunächst alle glieder gleich notwendig. In diesem sinne heißt es: *nicht kann aber das auge zur hand sagen: nicht habe ich deiner ein bedürfen; oder wiederum das haupt zu den füßen \*)*: *nicht habe ich eurer ein bedürfen*. Ja es tritt sogar der fall ein, dass die glieder, welche dem menschen die schwächeren scheinen (die zarteren, die leichter und schäd-

---

\*) Diese wal ungleichartig wirkender glieder ist absicht, um die zusammengehörigkeit selbst der glieder daran klar zu machen, welche in ganz unterschiedener weise tätig sind. Cf. zu v. 15. 16. Und hiermit erst verbindet Paulus in liebevoller zartheit die andere behauptung, dass grade die vom dünkeln gewöhnlich geringgeschätzten glieder für das leben des leibes die notwendigen sind.

licher verletzbaaren glieder) in wirklichkeit die für das leben des leibes vielmehr notwendigen sind, und dass die glieder, welche dem menschen die unehrbareren scheinen, in wirklichkeit durch umhüllende gewandung mehr ehre empfangen. *Dagegen* — heißt es, gegen den wan, als ob die scheinbar edleren glieder der andern nicht bedürften — *um vieles mehr sind die glieder des leibes notwendig, welche die schwächeren zu sein scheinen, und welche wir für die unehrbareren (glieder) des leibes erachten, denen umhüllen wir reichlichere ehre, und die unanständigen an uns haben eine reichlichere wolanständigkeit, die wolanständigen aber an uns, haben kein \*) bedürfen dessen.* Bei diesem widerspruche zwischen dem schein und der wirklichkeit bleibt nun der mensch stehen; aber Gott hat diesen scheinbaren widerspruch absichtlich geordnet zum wole des lebens des leibes. Das sprechen die worte aus: *aber \*\*) Gott mischte den leib* — aus schwächeren und stärkeren, ehrbareren und unehrbareren gliedern — *dem rückstehenden reichlichere ehre verleihend, damit nicht zwiespalt sei im leibe, im gegenteil ein und dieselbe sorge für einander sorgen die glieder.* Der dunkle sinn dieser worte kann doch nur der eine sein: indem Gott stärkere und schwächere, ehrbarere und unehrbarere glieder an dem leibe zusammenverband, den rückstand aber der schwächeren gegen die stärkeren, der unehrbareren gegen die ehrbareren bei dieser verbindung dadurch ausglich, dass er den zarteren und unehrbareren gliedern eine größere ehre \*\*\*) verlieh, hob er jeden grund auf für jene, wider diese sich zu überheben, für diese, wider jene in neid zu entbrennen (gal. 5, 26), hob damit jeden anlass zum zwiespalt auf und be-

---

\*) Weder Meyer noch Heinrici noch andere exegeten beachten die stellung der negation hier im gegensatze zu v. 21. Sinn: sie haben kein bedürfen, in wolanständiges gewand gehüllt zu werden, können es freilich.

\*\*) Das schwierige *ἀλλὰ* erklärt sich aus dem zusammenhange doch nur, wenn man auf den widerspruch achtet zwischen schein und wirklichkeit, den Paulus im vorhergehenden absichtlich zum ausdruck gebracht hat. Während die menschen nur diesen widerspruch sehen (*τα δοκουντα* — *ἡ δοκουμεν*), hat Gott in dem zwecke dieses widerspruches denselben gelöst.

\*\*\*) Heißt das „an sich“, so dass die zarteren und unehrbareren glieder einen größeren wert haben für das leben des leibes, oder heißt das „für das bewusstsein der menschen“, so dass diese den zarteren und unehrbareren gliedern größere sorge zuwenden? Nach dem zusammenhange wol nur dies letztere.

wirkte dadurch, dass die glieder alle der gleichen\*) liebenden sorge für einander sich hingeben. Diese gleiche sorge aller glieder für alle erläutern die worte: *und sei es, dass leidet ein glied, so leiden mit alle die glieder; sei es, dass verherrlicht wird ein glied, so freuen sich mit alle die glieder.*

Diese ganze ausführung aber v. 14--26 entwickelte an dem bilde eines natürlichen leibes nur das leben und die lebensbeziehungen des geistigen leibes der christusgemeinde. So hebt denn Paulus diese bedeutung des bildes zum schlusse hervor in den worten: *ihr aber seid ein leib Christi und glieder (des leibes Christi) vom teil aus\*\*)* (betrachtet). Die folgerung aber aus dieser anschauung der gemeinde für die vorliegende frage, für die stellung der gemeinde zu den begeisterten zungensprechern und die stellung dieser in der gemeinde, sprechen die worte aus: *und die einen\*\*\*)* nun setzte Gott in der gemeinde zuerst als apostel, zum zweiten als propheten, zum dritten als lehrer, darauf (als) wunderkräfte, darauf heilungsgnadengaben, hülfsleistungen, verwaltungen, arten von zungensprachen †). Paulus hebt damit das

\*) Mit recht sieht Meyer in der *μεριμνα ὑπὲρ ἄλλήλων*, in der gleichen sorge aller für alle, die erläuterung des *το αὐτο*. Dieses ist acc. verb. = *την αὐτὴν μεριμναν*.

\*\*) Der sinn des satzes ist, dass die Korinther, diese einzelne gottesgemeinde, ein leib Christi sind, wie jede andere gottesgemeinde ein leib Christi ist d. h. eine organische form im geistigen sinne (v. 13), in welcher Christus, als *πνεῦμα* und als geeinte vielheit der kräfte des *πνεῦμα* gedacht, seine entsprechende erscheinung hat, insofern die einzelnen glieder der gemeinde in ihrer gesamtheit die einzelnen kräfte des geistes, Christi, in ihrer gesamtheit zur darstellung bringen. Der genit. *Χριστοῦ* ist subjectivus.

Paulus hebt aber in dem satze wieder die beiden momente hervor, welche er in dem *σῶμα* und in seiner ausführung des bildes unterschieden hat: die einheit in der vielheit (*ὅμεις σῶμα Χριστοῦ*) und die vielheit in der einheit (*καὶ μελὴ ἐκ μερὸς*). Die notwendigkeit dieser hervorhebung hat Meyer nicht verstanden und deshalb das *ἐκ μερὸς* missverstanden (anteilmäßig). Es stellt die betrachtung der einzelnen als *μελὴ* der anschauung des ganzen als *σῶμα* entgegen.

\*\*\*) In dem *οὓς μὲν* ist die andeutung gegeben, dass Paulus *οὓς δὲ* folgen lassen wollte. Grund des anakoluths wurde, dass er in der teilung zugleich eine rangordnung aufstellen wollte (*πρῶτον, δευτερον* etc.), um die gemeinde und die zungensprecher darauf hinzuführen, dass vom principe des *το συμφερον* aus die *γενη γλωσσων* den letzten rang in den *φανερῶσεις τοῦ πνεύματος* einnehmen.

†) Wenn Paulus zuerst die gadengaben in ihren persönlichen trägern hervortreten, dann aber die persönlichen träger hinter den gadengaben zurücktreten

moment hervor, dass der gemeindeleib Christi in einer vielheit von tätigen kräften sich darstelle, und nicht etwa nur in der betätigung einer kraft — des zungensprechens — seinen bestand habe. Es ist diese hervorhebung gegen die zungensprecher gewendet, welche in der kundmachung dieser geisteskraft das ware und höchste leben der gemeinde sahen, und gegen die gemeinde und die mehrzal ihrer glieder gerichtet, welche um diese gabe eiferten (14, 12), als ob in ihrer betätigung das leben der gemeinde aufgehe. Daher fährt Paulus in diesem sinne fort: *doch nicht alle* (sind) *apostel? doch nicht alle propheten? doch nicht alle lehrer? doch nicht alle* (wirken) *wunder? doch nicht alle besitzen heilungsgnadengaben? doch nicht alle reden in zungen? doch nicht alle dolmetschen?* Paulus hat aber die gemeinde an die vielheit der in ihr waltenden geisteskräfte erinnert und hat derselben diese kräfte ihrem werte nach geordnet, um im gegensatze zu den zungensprechern und den eiferern nur um die gabe der zungensprache (14, 12) die aufforderung an die gemeinde zu richten, die zugleich eine manung ist: *eifert aber nach den gnadengaben, den größeren* \*). Sofort aber setzt er hinzu: *und noch in übertreffender weise einen weg zeige ich euch.*

Bevor nämlich Paulus ausführt, wie die gemeinde nach den höherwertigen gnadengaben in eifer streben könne, will er die gemeinde darauf hinweisen, dass es noch einen weg gebe zur vollkommenheit, der außer diesem wege des eifers um gnadengaben liege und doch über diesem wege d. h. der in einer weise zur christlichen vollkommenheit führe, welche den weg des eifers nach den gnadengaben bei weitem übertreffe. Das ist der weg der liebe, jener *kraft* des gemütes, aus welcher die *tat* der hin-

---

lässt: so hat dies doch wol den grund, dass nur die drei ersten gnadengaben in bestimmten persönlichkeiten unterscheidend in der gemeinde sich zur geltung gebracht hatten.

\*) Sinn dieser worte ist nicht: eifert nach den größeren geistesgaben, aber nicht nach den kleineren. Das müsste heißen: *ζηλουτε δε τα μειζονα χαρισματα*. Sinn ist vielmehr die aufforderung: eifert nach den gnadengaben (neben dem andern, was ihr tut) cf. 14, 1. Und erst wie nachträglich werden die gnadengaben, nach denen sie eifern sollen, als die größeren bestimmt im gegensatze zu den geringeren, nach denen sie nicht eifern sollen. — Die lesart *κρηττονα* scheint doch eine erklärung des dunkleren *μειζονα*, was hier von der bedeutung, vom werte (für die gemeinde) steht nach v. 7.

gebung des eigenen selbst im dienste des nächsten sich erhebt. Mit dieser liebe verbindet Paulus zum schlusse noch den glauben und die hoffnung, ebenfalls kräfte des gemütes, nicht der intelligenz, wie die höheren gnadengaben, wie das προφητευσαι, 14, 1. Und so verkündet er die ebenso herrliche, als tiefe warheit, dass auf dem gebiete des religiösen lebens das höchste der frömmigkeit der einfachste besitzt. Er verkündet diese warheit der gemeinde aber vor der ausführung über die höheren gnadengaben, um von vorne herein den richtigen maßstab für das eifern nach diesen gaben festzustellen, dass nämlich das höchste auf dem wege dieses eiferns nicht gewonnen wird. Das ist der grund, weshalb Paulus mitten in die erörterung über die gnadengaben den hymnus auf die liebe und zugleich auf den glauben und die hoffnung einschaltet.

In diesem sinne beginnt er den aufweis des weges, der in übertreffender weise ein weg ist, den der gläubige wandeln soll, mit den worten: *falls ich etwa in den zungen\*) der menschen spreche und der engel, liebe aber nicht habe: so bin ich ein schallendes erz geworden\*\*) oder ein gellendes becken.* Und dasselbe gilt, wie von der zungensprache, so auch von den andern und höheren gnadengaben. Daher heißt es weiter: *und falls ich etwa (die gabe der) prophetie habe und weiß die heilsgeheimnisse alle und alle die erkenntnis und falls ich etwa allen glauben\*\*\*) habe, so dass ich berge versetze, liebe aber nicht habe, so bin ich nichts.* Ja die tat selbst der höchsten aufopferung, wenn sie nicht aus der herzensbewegung der liebe hervorgeht, bringt dem täter keinen lon und gewinn (1 kor. 15, 32). Das sagen die worte: *und falls ich etwa spendend austeile alle meine habe und falls ich hingebe meinen leib, um verbrannt zu werden, liebe aber nicht*

---

\*) Der plur. γλωσσαι steht auch hier, wie 12, 30. 10, metonymisch für zungenrede.

\*\*) Gewiss nicht ohne absicht heißt es γεγωνα = ich bin geworden. Denn das ursprüngliche sein beim menschen ist, dass das äußere die äußerung ist des innern, während der liebelose zungensprecher nur äußeres ist.

\*\*\*) Die πιστις ist auch hier formwort und bezeichnet die zweifellose glaubenszuversicht. — Das πας steht hier von der intensiven größe, fast im sinne des superlativ, wie das latein. omnis im sinne von summus. Cic. de nat. deor. II, 22: ut in mundo sit eximia pulchritudo atque omnis ornatus. Eigentlich = alles, was unter den begriff des substantivs gehört.

*habe, so habe ich keinen nutzen.* Diesen hochwert der liebe, dass sie allein allen übrigen betätigungen christlicher frömmigkeit warheit und wert verleiht, erläutert Paulus an den lebensäußerungen der liebe in den worten: *die liebe ist langmütig, ist gütig \*)*; *die liebe eifert nicht*; *die liebe prallt nicht, bläht sich nicht, handelt nicht anstößig, sucht nicht das ihre, erzürnt sich nicht, rechnet nicht an das böse, hat ihre freude nicht an der ungerechtigkeit, hat ihre mitfreude vielmehr an der warheit \*\*)*. *Alles besteht sie \*\*\*)*, *alles glaubt sie, alles hofft sie, alles trägt sie.*

Hat Paulus so den hochwert der liebe aus ihrem eigenen wesen begründet, so stellt er ihren höherwert über die charismen des geistes durch vergleich mit diesen fest. *Die liebe fällt niemals dahin †)* — behauptet er. *Seien es aber prophetien — sie werden abgetan werden; seien es zungensprachen — sie werden*

\*) Die umkehr der wortfolge durch verbindung von *χρηστευεται* mit dem folgenden *ἀγαπη* und von *ζηλοι* mit dem folgenden *ἀγαπη* ist durch keinen innern grund gerechtfertigt, bringt aber in diese worte, die durch ihren inhalt wirken, eine formale rhetorik, die nur frösteln macht. An chiasmus ist nicht zu denken, weil die rede nicht zweigliederig. Auch diese form hätte keine innere bedeutung (cf. dagegen gal. 5, 25. 4. 1 kor. 8, 13).

\*\*) Sinn ist: die liebe freut sich nicht daran, dass durch ungerechtigkeit in der welt das wol anderer vernichtet wird, weil sie im gegensatze zu der selbstsüchtigen schadenfreude in ihrem wesen feind ist der ungerechtigkeit; die liebe hat aber ihre freude daran, dass durch warheit in der welt das heil aller gefördert wird, weil sie im gegensatze zu der selbstsüchtigen bosheit in ihrem wesen freund ist der warheit. Diese innere übereinstimmung zwischen der sich freuenden liebe und der warheit wird durch die zusammensetzung mit *συν* ausgedrückt.

Wenn Meyer und ihm nach Heinrici das *συν* in dem sinne auf *ἀληθεια* beziehen, dass die liebe sich freue mit der sich freuenden warheit, so ist das sprachlich unnötig und logisch verschoben, hier, wie röm. 7, 22. Denn auch an dieser stelle drückt das *συν* nach v. 16 die innere zusammenstimmung des ich mit dem gesetze Gottes aus.

\*\*\*) Mit recht fasst Meyer das *στεγαν* hier, wie 9, 12; mit unrecht gibt er dem *στεγαν* die bedeutung des *ὕπομεναι* und umgekehrt. Denn *στεγαν* ist ein tätiges, *ὕπομεναι* ein leidendes ertragen: der *στεγων* verliert nie die kraft des widerstandes zur abwehr, der *ὕπομενων* nie die kraft der geduld zum ausharren.

†) Die lesart *ἐκπιπτει* scheint doch nur verdeutlichung von *πιπτει*. Das *πιπτειν* ist, wie oft, ausdruck verschwundener größe, vergangener bedeutung. Und der sinn ist doch wol nicht: die liebe fällt niemals fort (*ἐκπιπτει*), sondern die liebe fällt niemals zur bedeutungslosigkeit, zum unwert herab. Das liegt zunächst im zusammenhange.

aufhören (schweigen); *sei es erkenntnis — sie wird abgetan werden* \*). Im folgenden begründet nun Paulus das urteil, dass die prophetien und die gnosis dahin schwinden werden. *Denn stückweise*, sagt er, *erkennen wir und stückweise prophezeien wir; wann aber das vollkommene wird gekommen sein, wird, was stückweise ist, abgetan werden*. Diese aufhebung des unvollkommenen durch das vollkommene im gebiete des geistes erläutert er aus seiner selbsterfarung an der geistigen umformung des mannes gegenüber dem knaben. *Als ich knabe war, redete ich wie ein*

---

\*) Die plurr. *προφητεται* und *γλωσσαι* sind allerdings als äüßerungen der gabe der prophetie und der zungensprache gedacht. Mit den äüßerungen der gabe hört die gabe auf. Aber deshalb die la. *γνωσεις κατηγορηθησονται* zu fordern (Hofm.) ist mechanische gleichmacherei. Die charismen der prophetie (der verkündigung) und der zungensprache sind nur in ihren äüßerungen; das charisma der gnosis ist innere tätigkeit. — Das *παυεσθαι* steht prägnant vom aufhören zu reden: Hrdt. VII, 9, 3; Soph. O. R. 631; Plat. conv. 185. C.; Xenoph. An. 1, 3. 13; Ody. 17, 395.

Die prophetie ist gedacht als verkündigung dessen, was im widerspruche mit der gegenwärtigen wirklichkeit der geist des schauers innerlich geschaut hat von dem heile, das Gott in zukunft verwirklichen wird. Verbunden mit der prophetie ist auch hier die gnosis (v. 2). Sie ist im engern sinne die erkenntnis des heilswillens und der heilswege Gottes, wie sie in den tatsachen der geschichte, im buchstaben der schrift als *μυστηριον* gegeben sind, v. 2. Erkennt wird das *μυστηριον* dadurch, dass der geist hinter der erscheinung der tatsachen und des buchstabens in den geist der tatsachen und des buchstabens eindringt, in den zweck, den der göttliche wille in den tatsachen verwirklicht, in den sinn, den das göttliche denken in dem buchstaben ausgedrückt hat. Wenn also in der erfüllungszeit das in geheimnisform geoffenbarte heil wirklichkeit geworden, wird natürlich prophetie und gnosis aufhören.

Aber woher das urteil, dass die zungensprachen schweigen werden? Meyer behauptet: der zweite punkt bedurfte gar keines beweises. Aber Paulus, selber zungensprecher, hat wol den minderwert der zungensprache für das leben der gemeinde nachgewiesen, aber recht und wert der gabe für den einzelnen anerkannt. Er hat durch nichts das urteil begründet, dass die zungensprachen schweigen werden. Denn wollte man one recht das *ἐλαουν ὡς νηπιος* auf die *γλωσσαι* beziehen, wo hat er irgendwie sonst anlass gegeben zu der vermutung, er habe in dem *λαλεν γλωσση* nur ein lallen des kindes gedacht?

Und ein *erfahrungsurteil* — was sofort die behauptung erklären würde — kann das *παυσονται* beim Paulus doch nicht sein? Und *erfahrungsurteil* eines andern als des Paulus können die worte doch auch nicht sein? Würde nicht ein wesentliches fehlen, wenn sie nicht ursprünglich wären?

Oder vergleicht Paulus v. 8ff. die liebe nur mit den für ihn höchsten charismen, mit den *χαρισματα τα μειζονα*? (12, 31.)

*knabe, war ich gesinnt wie ein knabe, dachte ich wie ein knabe; als ich mann geworden bin, habe ich abgetan das knabenhafte\*).* Dass aber prophetie und gnosis jetzt noch im unvollkommenen sich bewegen und wie das knabenhafte abgetan werden, begründet die behauptung: *denn wir schauen zur stunde mittelst spiegels in rätsels form, dann aber angesicht gegen angesicht.* Das ist der grund der unvollkommenheit unserer gegenwärtigen gnosis und prophetie, dass wir Gott und das göttliche, weil es geist ist, nicht unmittelbar schauen, sondern nur mittelbar in dem, was sichtbar, sinnlich erscheint, in den tatsachen der heilsgeschichte, in dem buchstaben der heilsschrift. Und wie wir im spiegel eine gestalt nicht unmittelbar, sondern eben nur durch ein medium abgespiegelt sehen, so schauen wir das göttlich geistige nur durch das medium der heilstatsachen und des schriftbuchstabens. So aber schauen wir das göttlich-geistige zugleich verhüllt in dem sichtbar-sinnlichen, wie im rätselworte die bedeutung, der geist des rätsels, in den worten verhüllt ist. Der-einst aber wird dies medium und diese hülle des sichtbar-sinnlichen von dem geistigen fallen, und, selber geist geworden, werden wir das geistige, werden wir Gott unverhüllt schauen\*\*).

Dann wird unsere erkenntnis vollkommen sein, wie es schon jetzt die erkenntnis Gottes ist, dem die durch unsere sichtbar-sinnliche stofflichkeit verhüllten tiefen unseres herzens wie unverhüllt zur schau liegen. In diesem sinne urteilt Paulus: *zur*

---

\*) Es lässt sich nicht begründen, dass Paulus die drei geistesäußerungen des knaben v. 11a auf die drei charismen v. 8 bezogen habe. Wie gewiss für Paulus das λαλειν γλωσσας mit dem λαλειν eines knaben, so hat das προφητευν mit dem φρονειν nichts zu schaffen; denn das προφητευν ist kein φρονειν, kein innerlich gesinnt sein (gegen Heinrici a. l.). Und es hätte Paulus statt ἐλογίζομην doch ἐγινώσκον sagen müssen; denn λογίζεσθαι und γινώσκειν, λογισμός und γνώσις sind für Paulus verschiedene begriffe.

In dem λαλειν, φρονειν, λογίζεσθαι stellt Paulus die drei charakteristischen lebensäußerungen des geistes hin: das sprechen, das innerlich gesinnt und mit seinem sinn auf etwas gerichtet sein, das denken in urteilen und schlüssen.

\*\*) Cf. Clem. hom. XVII, 16: την γαρ άσαρκον ιδεαν ου λεγω δυνασθαι πατρος ή υίου ιδειν δια το μεγιστω φωτι καταυγαζεσθαι τους θνητων όφθαλμους . . . ή γαρ ύπερβολη του φωτος την του όρωντος εκλυει σαρχα, εκτος ει μη θεου άπορρητων δυναμει ή σαρξ εις φυσιν τραπη φωτος . . . έν γαρ τη άναστασει των νεκρων, όταν (οί δικαιοι) τραπεντες εις φως τα σωματα ισαγγελιοι γενωνται, τότε ιδειν δυνησονται.

*stunde erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich auch erkannt wurde* (als Gott bei meiner erwählung und berufung in die verborgenen, ihm aber aufgedeckten tiefen meines wesens schaute).

So ist denn der höherwert der liebe über die geistescharismen der prophetie und der gnosis nachgewiesen. Die liebe fällt niemals dahin, denn sie ist kein unvollkommenes, an dessen stelle ein vollkommenes tritt. Prophetie und gnosis fallen dahin; denn ihr wesen schränkt sie auf die zeit der unvollkommenheit ein, wo das göttlich-geistige nur abgespiegelt und verhüllt und in stückwerk geschaut wird hinter der erscheinung des sichtbar-sinnlichen. So zieht denn nun Paulus die folgerung: *nunmehr aber bleibt glaube, hoffnung, liebe, diese drei da; eine größere aber von ihnen ist die liebe* \*).

Was bedeuten diese worte und worin liegt ihre warheit?

Es ist doch eigentümlich, dass Paulus, der, als er den hochweg aufzeigen wollte, den der gläubige zu wandeln habe, offenbar nur an den weg der liebe dachte, nun am schlusse seines aufweises auch noch auf den glauben und die hoffnung hinzeigt. Der gang des gedankens muss ihn dazu gebracht haben und natürlich die letzte gedankenwendung, in welcher er den höherwert der liebe, als einer niemals dahin fallenden, vollkommenen kraft über die prophetie und die gnosis beweist, als der zeit

---

\*) In dem  $\tau\alpha\ \tau\rho\iota\alpha\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$  ist das  $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$  und seine stellung nicht zu übersehen. Es hat eine durch die stellung verstärkte deiktische kraft und weist das bewusstsein auf die  $\tau\rho\iota\alpha$  hin im gegensatze zur gnosis und prophetie. Denn die  $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  macht die  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  nicht überflüssig; es bleibt ein unerkanntes, das nur geglaubt wird. Und die  $\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\epsilon\iota\alpha$  macht die  $\acute{\epsilon}\lambda\pi\iota\varsigma$  nicht überflüssig; es bleibt ein ungeschautes, das nur gehofft wird. Die  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta$  aber kann überhaupt durch nichts anderes ersetzt werden.

Da ein denkender in einer sprache, welche comp. und superl. unterscheidet, unmöglich diesen für jenen und jenen für diesen setzen kann: so ist der comp.  $\mu\epsilon\iota\zeta\omega\nu$  auch hier ausdruck einer eigentümlichen vorstellung des Paulus. Und Winer (aufl. 5) p. 280 hat gewiss das richtige, wenn er eine vergleichung unter zweien annimmt = die liebe ist eine größere, als die beiden andern. Und Paulus hat unter den drei grundkräften des christlichen gemütes die  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  und  $\acute{\epsilon}\lambda\pi\iota\varsigma$  wieder der  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta$  gegenübergestellt, weil jene im innenleben beschlossene kräfte sind (röm. 10, 10. gal. 5, 6), die  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta$  aber eine in tat nach außen wirksame kraft ist. Grade dies aber ist hier entscheidend, weil es den höherwert der liebe begründet.

der unvollkommenheit angehörende und selber unvollkommene charismen. Hier liegt der anlass gegeben, die πιστις und ἐλπις in diesen gedankenzusammenhang mit aufzunehmen. Ist nämlich die gnosis, die erkenntnis der heilsgeheimnisse Gottes, nur stückwerk, und ist die prophetie, die verkündigung der innerlich geschauten heilszukunft, nur stückwerk, vermögen beide das nur als spiegelbild und rätselwort dem geiste enthüllte heil nicht vollkommen zu offenbaren, so bleibt für den christen an stelle der γνωσις die πιστις, an stelle der προφητεία die ἐλπις \*) in geltung und kraft, die πιστις, welche one erkenntnis im widerspruche mit der sinnlichen gewissheit auf die heilsverheißung des allmächtigen vertraut, die ἐλπις, welche one verkündigung durch den begeisterten schauer in widerspruch mit der sinnlichen wirklichkeit auf die heilsverwirklichung durch den allmächtigen harrt, (röm. 4, 18—21. 8, 24. 25), die πιστις und ἐλπις zusammen aber, weil beide das ganze des heils und nicht stückwerk desselben erfassen. Wenn überhaupt für das verständnis einer gedankenausführung der gedankengang von bedeutung und entscheidung ist: so kann von der πιστις und der ἐλπις hier nur in diesem sinne geredet sein. Und die πιστις ist hier nicht inhaltsbegriff, der glaube an den sündensünenden tod Christi, sondern formbegriff, die im widerspruche mit der sinnlichen wirklichkeit und ihrer gewissheit auf gotteszuversicht gegründete innere gewissheit einer gottesverheißung (röm. 4, 18—21). So ist auch die ἐλπις formbegriff und als formbegriffe stehen beide, πιστις und ἐλπις, den formbegriffen des προφητευσειν und γινωσκειν gegenüber.

Haben wir damit begriffen, wie Paulus im gedankengange zum schlusse seiner ausführung neben der ἀγαπη auf die πιστις und ἐλπις geführt wird: so kann auch der sinn des dunklen wortes μενει nicht zweifelhaft bleiben. Von einer oberflächlichen auffassung des gedankenganges verführt, haben die meisten exegeten dem μενει im gegensatze zu dem καταργεισθαι eine nur zeitliche bedeutung gegeben \*\*), als ob Paulus aussprechen wolle, dass

\*) Man beachte dabei den engen zusammenhang, den Paulus hier (anders 12, 8—10), wie zwischen γνωσις und προφητεία, gleichsam der verkündigung der γνωσις, so zwischen πιστις und ἐλπις, gleichsam der stimmungsäußerung der πιστις, in dem ganzen abschnitte setzt.

\*\*) Cf. dagegen Rückert, Hofmann, Heinrici.

πιστις, ἐλπις, ἀγάπη im gegensatze zur προφητεία und γνῶσις auch nach der συντελεία του αἰῶνος noch in der zeit des vollendeten und des jenseits bleibende mächte seien. Und diese exegeten haben sich abgemüht, den widerspruch ihrer auffassung mit dem paulinischen begriffe von πιστις und ἐλπις in irgend einer weise zu heben. Aber der verstand kann diesen widerspruch nur über-tünchen, nicht überwinden. Wer πιστις und ἐλπις als ewige kräfte und mächte auch des zukünftigen aeon festhalten will, bringt die ganze christliche und paulinische heilsökonomie in verwirrung. Zu innig und zu tief ist mit beiden die gewissheit verwachsen, dass in dualistischem gegensatze auf die zeit des glaubens die des schauens, auf die zeit der hoffnung die der erfüllung folgen werde. Wenn im gerichte die gerechtigkeit des gläubigen verkündet ist, hat der inhalt des glaubens an das kreuz Christi, und wenn die sichtbar-sinnliche welt vergangen ist, hat die form des glaubens keine stätte mehr. Von einer ewigen entwicklung aber des ewigen lebens zu immer höherer vollendung reden, um der hoffnung eine stelle im jenseits zu bewahren (Meyer u. a.), heißt das bewusstsein zur zeit der Messiade Klopstocks in die zeit des Messiassevangeliums des Paulus hineinragen. „Wenn wir auch im jenseitigen leben nur hoffende sind, so bleiben wir die bejammernswertesten aller menschen“ — das würde Paulus jenem gerede entgegenrufen (1 kor. 15, 19).

Aber der gedankengang des Paulus und das ziel desselben fördern eine andere auffassung des μὲναι, als die zeitliche, fördern die wesentliche fassung im sinne von: in geltung, in kraft, in wert bleiben! Paulus hat als ergebnis seiner früheren erörterung die Korinther aufgefordert: eifert nach den gnadengaben des geistes und den höherwertigen! Bevor er aber (cap. 14) den Korinthern den weg weist, wie sie um diese höheren charismen eifern mögen, will er ihnen die hochstraße zeigen, die der christ zur vollkommenheit wandeln muss, die höher liegt, als der weg der geistesgaben. Diese hochstraße ist der pfad der liebe. Und nun zeigt Paulus den hochwert der liebe darin, dass alle andern lebensäußerungen der frömmigkeit erst durch die liebe wert empfangen und dass ihre eigenen lebensäußerungen schlechthin wertvoll sind. Und nun vergleicht er noch die liebe mit den gnadengaben und wesentlich mit den größeren

(12, 31), der prophetie und der gnosis, um den höherwert der liebe darin nachzuweisen. Die liebe fällt niemals dahin (πιπτει), behält bestand und geltung. Dagegen die prophetien und die gnosis werden aufgehoben werden, weil sie ein unvollkommenes sind, das nicht von bestand bleibt, sobald das vollkommene eintritt. Darin liegt ihr minderwert gegen die liebe. Wenn nun der gedanke mit *νομι δε* fortschreitet, so wird damit eine folgerung aus dem eben erörterten eingeleitet \*). Nunmehr aber — da der liebe gegenüber, die niemals dahinfällt, prophetie und gnosis dahinfallen, weil sie nur stückwerk sind — nunmehr bleibt glaube, hoffnung, liebe, die liebe aber als eine größere von diesen. Sinn dieser folgerung kann nach dem zusammenhange nur sein: an stelle von prophetie und gnosis bleiben glaube und hoffnung in kraft und geltung, weil sie eben durch gnosis und prophetie nicht aufgehoben werden; die liebe bleibt durch sich selbst in kraft und geltung; da aber die liebe eine größere ist, auch als glaube und hoffnung, so hat sie den schlechthin höchsten wert. Und diese folgerung kann nach dem zusammenhange des ganzen abschnittes 12, 31—13, 13 und dem grundgedanken desselben nur für diejenigen gezogen sein, denen Paulus die *καθ' υπερβολην οδος* zeigen will. Für den frommen, der den höhenweg der vollkommenheit wandeln soll, bleibt, da die prophetie und gnosis als stückwerk sich ausgewiesen haben, in geltung glaube, hoffnung, liebe, die liebe aber noch größer, als die beiden andern. Und wir erkennen damit endlich, dass das urteil, es bleibe glaube, hoffnung, liebe, von Paulus grade für das diesseits, weil für den christen des diesseits ausgesprochen ist, und mit dem paulinischen begriffe von glaube und hoffnung durchaus im einklange steht.

Weshalb freilich die liebe eine größere und von höherem

---

\*) Denn eine zeitliche bedeutung hat *νομι* in keiner stelle der anerkannt ächten briefe. Die folgerung jedoch steht zugleich, wie schon Hofmann gesehen, im untersatz eines gedachten, aber eines selbstverständlichen und daher nicht ausgeführten schlusses. Dieser schluss ist kurz folgender. Zu beweisen ist, dass die liebe eine *καθ' υπερβολην οδος*. Obersatz: die *καθ' υπερβολην οδος* liegt über den geistesgaben. Untersatz: die liebe ist höheren wertes, als prophetie und gnosis. Nunmehr bleibt glaube, hoffnung, liebe, aber die liebe als eine größere. Schlusssatz: folglich ist die liebe höherwertiger, als alles, und der *καθ' υπερβολην οδος*. In diesem sinne fährt Paulus fort: jaget der liebe nach!

werte sei, als glaube und hoffnung, hat Paulus am schlusse nicht mehr begründet. Aber er konnte hier die anerkennung dieser behauptung voraussetzen. Denn hält man einerseits nur fest, dass die hoffnung im sinne des Paulus nur eine äußerung und eine folge ist des glaubens; andererseits aber, dass schon vorher der glaube auch des höchsten grades one die liebe als ein nichts behauptet war (v. 2): so folgte von selbst, dass die liebe von größerem werte sei, als glaube und hoffnung. Was aber bei diesem urteil im bewusstsein des Paulus lag, kann nur das eine gewesen sein, dass der glaube erst in seiner lebensenergie der liebe seine warheit gewinnt, one liebe also nichts ist (gal. 5, 6). Wollte man dagegen geltend machen, dass doch hier der glaube nicht ganz in dem sinne von gal. 5, 6 gedacht sei: so bleibt immer, dass für Paulus der glaube reine innerlichkeit ist (röm. 10, 10), die liebe aber in der tat sich bewärende innerlichkeit, und dadurch höheren wertes ist, als der glaube.

So hat denn Paulus die Korinther darauf hingewiesen, dass über alle geistesgaben hinaus und das eifern um sie ein höherer weg dem christen gegeben sei, der weg des glaubens, der hoffnung und noch höher, als dieser, der weg der liebe. Und damit haben die Korinther im voraus den richtigen maßstab erhalten, an welchem sie den wert ihres leidenschaftlichen eiferns um diese geistesgaben (14, 12) und ihre betätigung messen können. Wol stehen diese geistesgaben in wert; aber einen höheren wert, als sie, haben glaube und hoffnung und den höchsten wert hat allein die liebe. Nachdem in dieser weise die bedeutung der geistesgaben überhaupt für das religiöse leben festgestellt ist, kann Paulus, one missverständnis befürchten zu müssen, zu der aufforderung sich zurückwenden, welche er 12, 31 an die Korinther gerichtet hat, um ihnen nun auszuführen, in welchem sinne er jene aufforderung an sie gerichtet habe: eifert nach den charismen und zwar den höherwertigen!

Im anslusse an die vorbereitende erörterung des überwertes der liebe beginnt er diese ausführung mit den worten: *jaget der liebe nach, eifert aber um die geistesgaben, mehr jedoch um prophetisch zu reden!* Das verständnis dieses „mehr“ und den grund dafür geben die angeschlossenen worte, welche ganz im sinne des vorangestellten principes der wertung der charismen

(12, 7) das λαλειν γλωσσαις dem προφητευσειν unterordnen. *Denn wer in \*) (mittelst) zunge spricht* <sup>22)</sup> — so wird das μαλλον begründet — *der spricht nicht zu menschen, sondern zu Gott.* Und dies wird wieder begründet durch die worte: *denn niemand versteht ihn \*\*), mittelst geistes vielmehr spricht er geheimnisse.* Nach v. 9 nämlich und röm. 8, 26. 27 spricht der zungensprecher nicht in artikulirten lauten einer menschensprache einen λογος ευσημος; sondern in zu worten nicht gestalteten tönen unausgesprochene seufzer, die nur der herzerforschende Gott versteht. In diesem sinne sind es geheimnisse (für den menschen), was der zungensprecher spricht. *Der prophetisch redende aber spricht zu menschen erbauung und ermanung und tröstung.* Daraus folgt unmittelbar: *der zungensprechende erbaut sich selbst, der prophetisch redende erbaut eine gemeinde.* Und daraus ergibt sich der wunsch des Paulus: *ich will aber, ihr redet alle in zungen, mehr aber ihr sollt alle prophetisch reden.* Was aber in diesem „mehr“ noch unausgesprochen ist, hebt Paulus im fortgange (δε) noch besonders heraus: *größer aber ist der prophetisch redende als der in zungen sprechende außer in dem falle, wenn er etwa dolmetsche, damit die gemeinde erbauung empfangt \*\*\*).*

Hiermit hat Paulus seine aufforderung v. 1 an dem gegensatze zwischen dem zungensprechen und prophetisch reden und an dem minderwerte jenes zungensprechens eine dolmetschung erläutert. Und hiermit ist Paulus nach gründlicher vorbereitung in die beantwortung der anfrage der gemeinde in betreff der begeisterten d. h. in ihrem sinne in betreff der zungensprecher eingetreten. Er war davon ausgegangen, dass die begeisterung allgemeingut der gläubigen, keine sondergabe einzelner sei (12, 2. 3). Er hatte weiter ausgeführt, dass der eine, die gemeinde

\*) Ueber den sinn der formel λαλειν γλωσση und den übergang des dat. instr. wegen des gegensatzes zu λαλειν τῷ νοι (v. 19. 15) in einen dat. modi cf. die ausführung über das λαλειν γλωσση unten anm. 22.

\*\*) Ueber diesen sinn des ακουειν = in den gesprochenen lauten den geistigen sinn hören cf. des verf. evang. d. Pls. u. Ptrs. p. 382 u. gen. 11, 7. deut. 28, 49, LXX. Heinrici vergleicht noch jes. 36, 11. jerem. 5, 15.

\*\*\*) Sinn: es gibt einen fall, wo der zungensprecher ebenso groß ist, als der prophetenredner, wenn jener nämlich seine zungensprache dolmetscht zur erbauung der gemeinde. In allen andern fällen u. s. w.

Daraus erklärt sich das δε, wo γαρ erwartet werden könnte.

begeistende gottesgeist in eine vielheit von geistesgaben sich sondere und diese den einzelnen sonderlich zum nutzen der gemeinde zuteile, also keine einzelne gabe den anspruch erheben könne, die alleinige kundgebung des geistes zu sein (12, 4—11). Zur veranschaulichung dieses gedankens hatte er ausgeführt, dass in dieser verteilung der kräfte des geistes die gemeinde als ein leib Christi sich verhalte und in der einheit des vielgegliederten ganzen die einzelnen mit ihrer sonderlichen begabung als teiglieder in notwendiger wechselwirkung mit allen übrigen stehen, also keine einzelne gabe beanspruchen könne, die allein wesentliche kundgebung des geistes zu sein (12, 12—27). Er hatte dabei in der vielheit der gaben auf den wertunterschied derselben hingewiesen und die gemeinde aufgefordert bei ihrem eifern nach den geistesgaben um die wertvolleren,<sup>1</sup> um die für die gemeinde nützlicheren, zu eifern (12, 28—31). Er hatte um für dieses leidenschaftliche eifern der gemeinde den richtigen maßstab aufzustellen, zuvor der gemeinde zum bewusstsein gebracht, dass die liebe einen schlechthinnigen höherwert habe, als alle geistesgaben, und der weg der liebe der höhenweg der vollkommenheit sei (cap. 13). Er hat nun endlich in erörterung der aufforderung, nach den wertvolleren geistesgaben zu streben, die gemeinde gemant, bei dem gegensatze von prophetie und zungensprache nach der höheren gabe der prophetie zu trachten, weil nur diese die gemeinde erbaue, nicht aber die zungensprache, wenigstens wenn sie one dolmetschung sei (14, 1—5). Diesen minderwert der zungensprache gegen die prophetie, aus welchem die anfrage der gemeinde ihre letzte entscheidung empfängt, verdeutlicht nun Paulus der gemeinde im folgenden, um das entscheidende urteil über die bedeutung der zungensprache für das leben der gemeinde sicher zu stellen.

*Nunmehr aber, brüder* — heißt es — (wenn dies verhältnis zwischen zungensprache und prophetie besteht) *falls ich etwa werde zu euch gekommen sein in zungen sprechend* \*), was werde

\*) Auch hier bezeichnet das *γλωσσais λαλειν* die verschiedenen formen des *γλωσση λαλειν*, wie die folgenden vier formen unterschiedene arten sind des *λαλειν τῷ νοι* oder *δια τοῦ νοος*. — Im allgemeinen wol mit recht sind die vier formen auf zwei unterschiede zurückgeführt; die *προφητεια* ist ebenso als rede-äußerung der innerlichen *ἀποκαλυψις* gedacht (v. 29. 30), wie die *διδαχη* als äüßerung der *γῳωσις*. Zwischen *ἀποκαλυψις* und *γῳωσις* aber, wie zwischen *προ-*

*ich euch nützen, falls ich nicht zu euch sprechen werde entweder in offenbarung oder in erkenntnis oder in prophetie oder in lehre?* One dass Paulus es nötig hatte zu sagen, wussten hier die Korinther aus eigener lebenserfahrung, worin die nutzlosigkeit der zungensprache, worin der nutzen der offenbarung und prophetie und der gnosis und der lehre gegeben sei, in dem bewusstlosen sprechen des geistes bei jenen, in der bewusstvollen rede bei diesen. Und diese notwendigkeit eines bewusstvollen und deshalb auch bedeutungsvollen redens des geistes (v. 9) für den geistigen nutzen der gemeinde erläutert Paulus an zwei charakteristischen beispielen. *Doch* \*) die

φηται und διδαχη, macht hier wol den unterschied die vom subjecte in frei gewollter tätigkeit zur anwendung gebrachte reflexion bei der γνωσις und διδαχη. Wenigstens scheint nach v. 30 Paulus der anschauung zu sein, dass bei der ἀποκαλυψις und der προφητεία die geistesbewegung nicht vom subjecte aus beginnt.

Alle vier formen stehen als ausdruck des bewussten geistes und bewusster geistesäußerung dem λαλειν γλωσσας gegenüber.

In dem satze selbst aber sind zwei gedanken zu einem zusammengezogen:

1. ἐάν ἐλθω πρὸς ὑμᾶς γλωσσας λαλων, οὐδὲν ὑμᾶς ὠφελῶ und 2. οὐδὲν ὑμᾶς ὠφελῶ, ἐάν μὴ ὑμῖν λαλήσω κ. τ. λ.

\*) Gedanke des Paulus ist: wie doch die unbeseelten dinge in ihrer stimme nicht verstanden werden, falls sie die klänge der stimme nicht sondern: so werdet auch ihr beseelte nicht verstanden, falls ihr nicht durch artikulirende sonderung des stimmlautes ein wolbezeichnendes, bedeutsames wort spricht.

Das ὅμως ist exponent eines satzes des adversativengrundes, eines concessivsatzes, der aber sehr oft aus dem zusammenhange oder aus dem satze selbst, aus dem begriffe eines seiner worte ergänzt werden muss (Kühner, gr. gr. II, 821). So gal. 3, 15: ὅμως ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην, καίπερ ἀνθρώπου ὄντος, οὐδεὶς κ. τ. λ. Wie dort in dem begriffe des ἀνθρώπου als eines wesens, das dem gebiete des veränderlichen willens angehört, das adversative moment gegen das negirte prädikat (οὐδεὶς) ἐπιδιατάσσεται und ἀθετεῖ, enthalten ist, so liegt es hier in dem begriffe des ἀψυχον, welches nicht, wie das ἐμψυχον, des in sonderung artikulirenden sprachlautes fähig ist, um sich verständlich zu machen, dennoch aber den ton in höhe und tiefe und pausen sondern muss, um die bedeutung des tones zum ausdruck zu bringen. Das ὅμως steht also hier, wie gal. 3, 15, ganz richtig vor dem worte, in welchem das zu ergänzende adversative moment des gedankens liegt, und der gedanke des Paulus ist einfach ausgedrückt: ὅμως τὰ ἀψυχα φωνῇ διδόντα, καὶ εἰ ἀψυχα ἐστὶν (καίπερ ἀψυχα ὄντα), οὐ γνωσθήσεται, ἐὰν διαστολῇ τοῖς φθογγοῖς (τῆς φωνῆς) μὴ ὄφ. Dabei ist weiter zu beachten, dass, wie gal. 3, 15 ein gedachter, aber sprachlich nicht ausgedrückter gegensatz zwischen ἀνθρώπος und θεός in v. 15 und 16 waltet: so hier ein ähnlicher gegensatz zwischen ἀψυχα und ἐμψυχα in v. 7. 8 und v. 9. Daher das gegensätzliche ὑμεῖς. Dieser

*unbeseelten dinge, wenn sie stimme geben, (so vergleicht Paulus [v. 9]) sei es flöte, sei es cithar, — wie soll, falls sie eine sonderung den klängen nicht werden gegeben haben, das auf der flöte oder der cithar gespielte verstanden werden? Und dieses beispiel bestätigt entsprechend (καὶ γὰρ = etenim vulg.) ein anderes: auch gewiss ja falls etwa eine unklare stimme eine trompete wird gegeben haben, wer wird zur schlacht sich rüsten? Die anwendung dieses beispieles des unbeseelten auf das beseelte sprechen aber die worte aus: so auch ihr, falls ihr etwa mittelst der zunge nicht eine bedeutsame rede werdet gegeben haben, wie soll das gesprochene verstanden werden? Ihr werdet ja in die luft (nicht zum bewusstsein) sprechende sein! In wie fern aber in die luft spricht, wer nicht eine bedeutsame rede mittelst der zunge hervorbringt, erläutert Paulus auf grund der vielartigkeit der sprachen in der welt an dem beispiele einer sprache, deren bedeutung von dem angesprochenen nicht verstanden wird. So viele arten etwa\*) von sprachen gibt es in der welt, und keine (art von ihnen) ist eine sprachlose\*\*). Falls ich nun also — bei dieser sache, wo in der vielartigkeit der sprachen doch jede einen sprachsinne hat — die (bedeutungs)kraft der sprache nicht*

---

logische gegensatz ist aber grund zu der rhetorischen voraufstellung des wortes ἀψυχα gewesen, dessen begriff später in dem το αὐλουμενον ἢ το κιθαριζομενον wieder aufgenommen wird — denn diese worte vertreten ta ἀψυχα φωνην διδοντα — wie er schon vorher durch εἶτε αὐλος εἶτε κιθαρα vereinzelt war. Cf. über eine solche rhetorische voraufstellung Kühner, gr. gr. II, 42. 6. Nur die individualisirung des begriffes τα ἀψυχα verwirrt die exegeten. Denkt man den satz in seiner logischen form: ὁμως τα ἀψυχα φωνην διδοντα οὐ γνωσθησεται, ἐὰν διαστολῃ τοις φθογγοῖς μὴ δῶ — so ist er einfach, wie gal. 3, 15.

Diese adversative kraft des ὁμως scheint (trotz des richtigen citats von Hermann ad Vig. p. 428: ὁμως habet vim adversandi et significat tamen) — Heinrich (l. l. 435 anm.) nicht erkannt zu haben, wenn er „übersetzt, als hätte Paulus geschrieben“; ἐὰν τα ἀψυχα φωνην διδοντα διαστολῃ τοις φθογγοῖς μὴ δῶ, ὁμως πως γνωσθησεται . . . . Denn beide satzglieder würden adversativ d. h. als satzglieder eines aufhebenden grundes sich nur verhalten, wenn entweder dem ersten die negation, oder dem zweiten der negative sinn genommen würde.

\*) Die formel εἰ τοιοῦτοι neben zalangaben bringt zum ausdruck, dass das urteil des redenden in betreff der zalangabe ein problematisches ist, weil er über die bestimmtheit der zal keine gewissheit hat (de Wette. Meyer a. l.).

\*\*) D. h. ist eine sprache, welcher das wesen der sprache fehlt, durch den sprachlaut einen sprachsinne zum ausdruck zu bringen.

*weiß, werde ich dem Sprechenden ein welscher sein und der Sprechende in mir (in meinem bewusstsein) ein welscher \*)*.

Diese ausführung über die notwendigkeit einer bedeutsamen rede mittelst der zunge für den, der von dem angesprochenen zu dessen nutzen verstanden sein will (v. 6. 11), wendet nun Paulus auf die Korinther und die zungensprecher in der gemeinde an mit den worten: *so nun auch ihr \*\*), da ihr eiferer seid um geister, für die erbauung der gemeinde strebet mit der absicht, dass ihr ein mehr habet*. Paulus hatte v. 6 den Korinthern versichert, dass er ihnen nichts nütze, wenn er als zungensprecher zu ihnen komme, dass er ihnen nur nütze, wenn er in offenbarung oder erkenntnis oder prophetie oder lehre d. h. in bewusster und bedeutsamer rede zu ihnen spreche. Und die notwendigkeit einer aus bewusstem geiste hervorgegangenen, bedeutsamen rede hatte er ihnen an dem beispiele unbeseelter musikalischer instrumente und einer in ihrer bedeutung unverstandenen sprache erläutert. Aus dieser erörterung sollen die Korinther die manung entnehmen, dass auch sie, wie Paulus, wenn sie der gemeinde nützen wollen, nicht nach der gabe der zungensprache, sondern nach den gaben der höheren, aus bewusster geistestätigkeit hervorquellenden verständigen und verstandenen reden trachten müssen. Indem er also die Korinther sich gegenüber- und gleichstellt (οὕτως και ὑμεῖς) macht er die tatsache, dass die Korinther eiferer sind um gaben und kräfte des geistes zu ihrer betätigung (ἐπεὶ ζηλωται ἐστε πνευματων), zum grund einer aufforderung, dass sie mit der erbauung der gemeinde (nicht der eigenen v. 4) als letztem ziel vor augen (προς την οἰκοδομην της ἐκκλησιας) trachten sollen nach den charismen des

\*) Ovid. trist. 5, 10, 37: barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli.

\*\*) Wie will man doch die gegensätzliche hervorhebung des ὑμεῖς anders erklären, als dass die Korinther dem Paulus (v. 6) gegenübergestellt und in dem οὕτως gleichgestellt werden. Wenn Meyer und andere für eine beziehung des οὕτως και ὑμεῖς auf v. 10. 11 geltend machen die beziehung des οὕτως και ὑμεῖς v. 9 auf v. 7. 8: so haben sie die gegenüberstellung und gleichstellung der ὑμεῖς v. 9 als der ἐμψυχοι mit den ἀψυχα v. 7. 8 gar nicht einmal verstanden. Wem aber sollte das ὑμεῖς v. 12 in v. 10. 11 gegenüber- und gleichgestellt sein? Man halte nur die zusammengehörigkeit von v. 6—11 fest.

Die πνευματα sind die individualisirung des einen πνευμα nach der vorstellung, dass jedes einzelne χαρισμα auf der mittheilung eines gesonderten (12, 11) πνευμα — einer individualisirten geisteskraft — beruhe.

geistes (ζητεῖτε ἐν τῷ ζηλοῦν ὑμᾶς τὰ πνευματικά, v. 1) — in der absicht \*), dass sie einen überfluss haben an geistesbegabung (ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε) dass sie nämlich für die erbauung der gemeinde nicht nur nach der einen gabe des zungensprechens, sondern auch nach anderen trachten. Weil dieser reichthum zur erbauung der gemeinde der zweck sein muss jedes trachtens nach den kräften des geistes und ihrer betätigung färt Paulus fort: *deshalb bete der zungensprecher mit der absicht, dass er dolmetsche \*\*).* Denn wenn er das in zungensprache gehaltene gebet hinterher der gemeinde in bedeutsamer rede auslegt, dann erfüllt er die manung: ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε (πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας). In diesem sinne erläutert Paulus seine forderung mit den worten: *denn falls ich etwa in zunge bete, so betet mein geist* (der in mir waltende gottesgeist, 12, 7), *mein bewusstsein aber ist one frucht* (in der erbauung der gemeinde cf. v. 4).

Hiermit hat Paulus den punkt der erörterung erreicht, wo er auf grund des vorangestellten principes (πρὸς τὸ συμφέρον τῆς ἐκκλησίας, 12, 7) die entscheidung über die stellung des zungensprechens beim kultus der gemeinde treffen kann. An sich und für den einzelnen ist das zungensprechen berechtigt; aber für die gemeinde und ihren gottesdienst ist es one dolmetschung nutzlos und deshalb unberechtigt. Auf grund dieses urtheils fragt Paulus deshalb: *wie ist's nun also?* — bei dieser sache, wo

---

\*) Das: πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ist der endzweck, das: ἵνα περισσεύητε der mittelmittelzweck des ζητεῖν.

\*\*) Der zusammenhang nach rückwärts und vorwärts macht es unmöglich, den satz: ἵνα διερμηνεύῃ als objectssatz zu προσευχεσθῶ zu fassen = er bete darum, dass er auslege. Dann würde das ζητεῖν wieder nur auf eine gabe gerichtet sein und das ἵνα περισσεύητε verlöre seine bedeutung. Es müsste gesagt sein: ἵνα καὶ διερμηνεύῃ. Und wenn v. 14. 15 von einem προσευχεσθῶ γλωσση und τῷ πνεύματι die rede ist, so verlöre dies seinen halt, wenn das προσευχεσθῶ v. 13 nicht als ein προσευχεσθῶ γλωσση gedacht wäre.

Zu beachten ist bei dieser auffassung (gegen Hofmann), dass Paulus nicht die vorstellung ausspricht, es sei das προσευχεσθῶ (γλωσση) selbst eine tat bewusster reflexion und absicht — damit würde das λαλεῖν γλωσση allerdings zu einer bewusstvoll künstlichen produktion, was sie nur bei den nachamern war — sondern die vorstellung, dass der λαλὼν γλωσση, wenn er sich dem ansturm des erregten gefüls zum προσευχεσθῶ γλωσση hingibt, dies von vorne herein mit der absicht tue, um den ausdruck des erregten gefüls hinterher der gemeinde in einem εὐσημος λόγος zu dolmetschen.

die zungensprache des geistes one auslegung des bewusstseins one frucht ist für die erbauung der gemeinde. *Ich werde beten mittelst des geistes* — antwortet er zunächst —, *ich werde beten mittelst des bewusstseins* (d. h. so, dass ich mein geistesgebet mit dem bewusstsein dolmetsche); *ich werde lobsingen mittelst des geistes, ich werde lobsingen mittelst des bewusstseins*. Denn sonst — so lautet wieder die begründung — *falls du etwa im geiste segensdank sprechen wirst, wie soll, wer den ort des uneingeweihten ausfüllt* \*), *sein amen sagen zu deiner* (des im geiste sprechen-

\*) Ueber diesen dunklen ausdruck lässt sich vielleicht mit etwas mehr sicherheit reden, seitdem Heinrici nachgewiesen hat, dass in der sprache der griechischen kultusgenossenschaften ἰδιωτης den einer bestimmten kultusgenossenschaft als mitglied nichtangehörigen bezeichnet habe und also eine art terminus techn. gewesen sei (Heinrici, die christengemeinde Korinths u. s. w., ztschrft. f. wiss. theol. 76, 496. 512. Derselbe, erklärung des ersten Korintherbriefes p. 443).

Eins der entscheidenden momente ist zunächst v. 23. 24 gegeben. Darnach ist der ἰδιωτης kein mitglied der gemeinde, wenn er auch zutritt zu ihr hat, und erscheinung und wesen des zungensprechens sind ihm so fremd, dass er dasselbe nicht auf das walten des gottesgeistes im sprecher, sondern auf wansinn deutet. Zugleich unterscheidet er sich vom ἀπίστος, was an dieser stelle einfach nur den nicht-christen bedeutet.

Darauf hat mit anderen Meyer die erklärung gebaut, ἰδιωτης bezeichne im unterschiede vom ἀπίστος einen christen, im unterschiede vom λαλων γλωσση einen laien, der „mit zungenrede oder deren deutung nicht begabt sei“ und aus einer auswärtigen gemeinde in die vollständig versammelte Korinthische gemeinde eintrete (Meyer l. l. p. 395).

Der ausdruck ἰδιωτης an sich wäre damit allenfalls erklärt. Nur bliebe die voraussetzung dieser benennung immer befremdlich, dass nämlich die Korinther, ja selbst Paulus das λαλιν γλωσση als eine art kunst müssten betrachtet haben, welcher der in ihr ungebildete unkundig sei (act. 4, 13. 2 kor. 11, 6), während durch bildung dieselbe könne gewonnen werden. Aber es ist doch einmal die darstellung v. 23—25 keineswegs so gehalten, als ob Paulus an den zufälligen eintritt eines von auswärts zu besuch erscheinenden bruders gedacht habe, sondern durchaus so, als ob ihm eine gewöhnliche erscheinung des Korinthischen gemeindelebens vorgeschwebt habe. Und unverträglich mit dieser erklärung Meyers ist der ausdruck v. 16 ὁ ἀναπληρων τον τοπον του ἰδιωτου, und zwar, worauf die exegete bisher nicht geachtet, der bestimmte artikel zu beiden substantiven. Darnach muss ὁ ἰδιωτης als ein für das bewusstsein der Korinther und des Paulus bestimmter und feststehender begriff aufgefasst werden. Diese bestimmtheit ließe sich nun allenfalls aus dem bestimmten gegensatze erklären, in welchem ὁ ἰδιωτης zu dem ὁ λαλων γλωσση gedacht sei. Nur müsste man immer wieder die vorstellung mit aufnehmen, dass der λαλων γλωσση als ein kunstverständiger, der ἰδιωτης als „laie“ in einer kunst und bildung auch von Paulus angesehen wor-

den) *danksagung, da er ja von dem, was du sagst, kein wissen hat?* Und den in diesen worten und in der hervorhebung des wortes  $\sigma\eta$  angedeuteten gedanken, dass eine danksagung in zungensprache für den uneingeweihten in der gemeinde nutzlos sei, begründen die worte: *denn du freilich danksagst trefflich, aber dein nächster wird nicht erbaut.* So beendet denn Paulus diese gedankenreihe mit dem abweise des zungensprechens aus dem kultus der gemeinde. *Ich danke Gott — ruft er der gemeinde zu — mehr als ihr alle rede ich in zunge; aber in der gemeinde will ich lieber fünf worte mittelst meines bewusstseins sprechen, damit ich auch andere belehre, als zehntausend worte mittelst zunge.*

den. Aber unerklärt bleibe der artikulierte ausdruck  $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$ . Der artikel geht auf einen im bewusstsein oder in wirklichkeit bestimmten  $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$ . Würde man den ausdruck  $\alpha\nu\alpha\pi\lambda\eta\rho\omicron\upsilon\nu\ \tau\omicron\nu\ \tau\omicron\pi\omicron\nu$  im übertragenen sinne fassen, so würde er auf eine bestimmte stellung gehen, welche der nicht-zungensprecher feststehend in der gemeinde oder zu der gemeinde einnahme. Das könnte von einem auswärtigen christen, der zufällig die Korinther besuchte, nicht gesagt sein. Wollte man den ausdruck im eigentlichen sinne fassen, so würde er auf einen bestimmten platz gehen, den der auswärtige bruder etwa als nicht-zungenredner feststehend (und offenbar mit dem ungläubigen zusammen) in der versammlung einnahme. Auch diese fassung ist unmöglich. Man erkennt dies namentlich an dem widerspruch in der erklärung Meyers: „wo dieser — idiot als ein mit zungenrede nicht begabter — sitzt ist in dieser bestimmten beziehung (wäre er auch prophet oder lehrer) *der platz des laien*“. Aber „wo dieser (auch) sitzt“ ist ein unbestimmter  $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$ .

Es bleibt daher nur, den ausdruck  $\dot{\iota}\delta\omega\tau\eta\varsigma$  hier als bezeichnung des nicht-christen aufzufassen, der so genannt wird, weil er als nicht-angehöriger der glaubensgenossenschaft unkundig ist der heiligen geheimnisse dieses glaubens. Im unterschiede vom  $\acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$  ist er aber derjenige, welcher der genossenschaft schon zugewandt ist, jedoch als ein noch nicht-angehöriger an ihrem religiösen leben noch keinen vollen anteil hat, also z. b. nicht an der agape und dem abendmale. Daher verlangt Paulus auch wol von dem  $\dot{\iota}\delta\omega\tau\eta\varsigma$ , aber nicht von dem  $\acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$  das  $\acute{\alpha}\mu\eta\nu$  und will, dass er erbaut werde. In diesem sinne eines term. techn. hat das wort den bestimmten artikel. Und weil dieser  $\dot{\iota}\delta\omega\tau\eta\varsigma$ , dieser der gemeinde noch nicht-angehörige offenbar in der versammlung einen von der gemeinde abgesonderten und bestimmten platz einnahm, mit dem  $\acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$  noch zusammen, so hat auch  $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$  den bestimmten artikel. Das mit dem bestimmten artikel verbundene  $\alpha\nu\alpha\pi\lambda\eta\rho\omega\nu$  hat aber, wie so oft, kollektive bedeutung =  $\pi\alpha\varsigma\ \delta\ \alpha\nu\alpha\pi\lambda\eta\rho\omega\nu$  (cf.  $\dot{\iota}\delta\omega\tau\alpha\iota$  v. 23). Paulus hat also die vorstellung von einer menge von idioten, welche den für sie bestimmten platz ausfüllen. Und damit erklärt sich das verb.  $\alpha\nu\alpha\pi\lambda\eta\rho\omicron\upsilon\nu$ .

Die stärke dieses ausdrucks ist beweis von dem klaren bewusstsein und dem erregten gefühl des Paulus über die unfruchtbarkeit des zungensprechens in der gemeinde und den unverstand der zungensprecher, welche zur betätigung grade dieser gabe in den gemeindeversammlungen sich hervordrängten. Deshalb treibt es ihn, diesem seinem bewusstsein und gefühl in einem dringlichen worte nicht one schärfe über den unverstand der zungensprecher ausdruck zu geben. *Brüder — spricht er — werdet nicht kinder an verständigem urteil, sondern an bosheit seiet kinder, am urteil aber werdet vollkommen.* Und sie, welche grade in dem zungensprechen, also grade in der von dem hörer unverständenen rede den in ihnen sprechenden Gott anerkennen, sollen nun als leute verständigen urteils aus einem worte Gottes in der schrift lernen, wie Gott selber über den zweck dieses unverständenen sprechens sich kund getan hat. *In dem gesetzbuche steht geschrieben\*)* — so tut er ihnen zu wissen — *dass vermittelst anderszungiger und der lippen anderer ich sprechen werde zu diesem volke da und auch so werden sie nicht auf mich hören.* Wenn in diesen worten Gott ausspricht, dass er im widerspruche mit allen sonstigen offenbarungen der heilsgeschichte sogar in leuten fremder zunge und sprache zu seinem volke, dem ungehorsamen, reden werde und dass selbst ein solches mit allem sonstigen tun Gottes in der heilsgeschichte in widerspruch stehendes geschehen das ungehorsame volk nicht zur bekehrung bewegen werde: so sieht Paulus in diesem reden Gottes vermittelst anderszungiger und deshalb unverständener menschen einen typus auf das sprechen des gottesgeistes in den zungensprechern der gemeinde Christi und ihre verständlichkeit und sieht in der fruchtlosigkeit jener gottesoffenbarung einen typus auf die fruchtlosigkeit dieses zungensprechens. Daraus zieht er den schluss, dass eine solche form des sprechens und sich kund tuns Gottes ein wunderzeichen sei, nicht für gläubige, sondern für ungläubige von Gott bestimmt mit dem bewusstsein\*\*), dass es ver-

---

\*) Da Paulus die worte jesaj. 28, 11. 12 überhaupt frei wieder gibt, so hat es wenig warscheinlichkeit, dass *וְיִי* im sinne des hebräischen *וְיִי* jener stelle als grundangebendes denn, und nicht als wortanführendes dass gedacht sei (gegen Meyer).

\*\*) Dass ein solches wunder Gottes den göttlichen zweck des ungläubens

gebens getan werde. In diesem sinne folgert er aus jenen worten der schrift: *daher sind die zungen (-reden) zu einem wunderzeichen (von Gott bestimmt) nicht für die gläubigen, sondern für die ungläubigen, die prophetie aber (in welcher Gott durch gleichzungige männer in verstandener rede zu seinem volke spricht) ist nicht für die ungläubigen, sondern für die glaubenden.* Aus dieser erörterung der schriftstelle zieht nun Paulus für die gegenwärtige frage das ergebnis: *falls nun etwa also — bei dieser sache, wo die zungensprache für die ungläubigen, die prophetie für die gläubigen bestimmt ist — die gemeinde insgesamt an denselben ort zusammenkommt und alle in zungen sprechen, eintreten aber uneingeweihte oder ungläubige, werden sie nicht sagen, dass ihr in wansinn seid? Falls aber etwa alle prophetisch reden, eintritt aber irgend ein ungläubiger oder uneingeweihter, wird er erwiesen\*) von allen, wird erurteilt von allen, die verborgenen tiefen seines herzens werden offenkundig, und so wird er auf sein antlitz fallend Gott anbeten, verkündigend, dass wirklich Gott in euch ist.*

Mit diesen bezeichnenden wörtern schließt Paulus seine theoretische und principielle erörterung über den minderwert der zungensprache gegen die prophetie (v. 1). Offenbar im gegensatze zu der anschauung der Korinther und der zungensprecher, welche die ekstatische, bewusstlose erregung beim zungensprechen für den entscheidenden beweis hielten, dass der Gott von dem menschen besitz genommen habe, will er an den wirkungen der prophetie auf uneingeweihte und ungläubige nachweisen, dass nur die aus bewusststem geiste redende prophetie den beweis liefere, dass Gott wirklich in dem menschen rede. Und damit zeigt er den Korinthern, wie sie neben dem wandel auf dem wege der liebe auch nach den geistesgaben eifern mögen (v. 1).

Auf grund dieser principiellen erörterung über die bedeutung der zungensprache innerhalb der geistesgaben für das gemeinde-

---

haben solle — eine vorstellung, die man hier, wie jesaj. 6, 9. 10, erwarten könnte — liegt nicht in den worten.

\*) Paulus hat das ἐλεγεῖν kaum als „überführen“ gedacht, sondern vor dem ἀνακρίνειν und im zusammenhange mit demselben als: erweisen, was jemand in warheit seinem innern wesen nach ist. Ebenso ist ἀνακρίνειν = das im (grunde) verborgene wesen jemandes durch beurteilung an die oberfläche (ἀνα), ans licht bringen.

leben kann aber nun Paulus seine praktischen bestimmungen geben über die ausübung der zungensprache im gemeindegottesdienste. *Wie nun also bei dieser sache ist es?* Mit dieser frage fasst Paulus die ganze erörterung für die praktischen folgerungen daraus zusammen. *Falls ihr zusammenkommt* — antwortet er — *so hat ein jeder von euch lobgesang, hat lehre, hat offenbarung, hat zungensprache, hat auslegung* \*). Für alles aber, was jeder einzelne als den ihm eigentümlichen geistesempfang hat und betätigen will, gilt als entscheidender grundsatz: *alles soll zur erbauung geschehen* (12, 7). Und an den für die anfrage der gemeinde (12, 1) entscheidenden begabungen, an der zungensprache im verhältnisse zur pro-

---

\*) Gibt man mit Meyer das *ἔχει* durch „in promptu habet“ wieder, so könnte dieser ausdruck dahin missverstanden werden, dass die einzelnen mitglieder der gemeinde einen lobgesang oder eine lehre oder eine offenbarung oder eine zungensprache oder eine auslegung *vorbereitet* in die versammlung mitbrächten. Aber mit dieser vorstellung würden jene tätigkeiten wenigstens als aus reflexion des menschlichen selbstbewusstseins hervorgegangene wiedererzeugungen erscheinen und den charakter der unmittelbarkeit verlieren, den sie als *φανερώσεις του πνευματος* (12, 7) auch nach der anschauung des Paulus (v. 30) gehabt haben. Das *ἔχει* ist daher zunächst als folge zu denken des: *ἐκαστῷ δίδοται ἡ φανερῶσις του πνευματος* (12, 7) und des: *διαιρουν ἰδια ἐκαστῷ καθὼς βουλεται* (12, 11); diese gabe des geistes ist aber als eine erst in der gemeindeversammlung vor sich gehende begabung zu denken, so dass die betätigung jeder gabe aus unmittelbarer anregung des geistes hervorgeht, wie das verhältnis v. 30 gedacht ist. (Cf. über diese unmittelbarkeit noch Tertull. apolog. 39: *ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium, deo canere.*) Paulus bezeichnet dies verhältnis kurz durch *ἔχει*, um auszudrücken, dass jeder einzelne in der gemeinde etwas vom geist empfangenes als ein ihm eigentümliches, von andern ihn unterscheidendes in besitz habe, und deshalb jeder beanspruchen könne gehört zu werden.

Auch Heinrici (l. l. p. 453—54) sagt mit recht, wenn auch zu unentschieden: ob die loblieder vorbereitet waren (*carmina meditata*) oder dichterische improvisationen, bleibt dahingestellt, da aus dem *ἔχει* keineswegs zu erschließen ist, dass es sich nur um geistesäußerungen handelt, welche man fertig mitbringt. Zieht doch auch das folgende ausdrücklich *unmittelbar* in der versammlung erfolgende offenbarungen in betracht; (v. 30) und es bleibt unersichtlich, wie man sich eine dolmetschung von glossen denken soll (*ἑρμηνεία*), die jemand bereits, ehe die glosse kund ward, ausgesonnen hätte. Mag der glossenredner selbst oder mag ein anderer dolmetsch sein, so bezieht sich doch jedenfalls seine auslegung auf etwas vorher außerhalb des bereiches seines selbstbewusstseins liegendes. (Man vergleiche noch über die urchristliche vorstellung mat. 10, 19).

phetie, wird bestimmt, wie dieser grundsatz sich zu verwirklichen habe. *Sei es, dass in zunge jemand spricht, so seien es zwei oder höchstens\*) drei und der reihe nach, und einer soll dolmetschen\*\*)* (seine zungensprache, die der andern beiden aber soll ungedolmetscht bleiben). *Falls er (der zungensprecher) etwa aber kein dolmetscher ist, so schweige er in einer gemeinde, spreche aber für sich selber und für Gott.* Diese vorschrift steht in einklang mit den vorhergehenden ausführungen, dass die zungensprache wol den sprechenden selbst erbaut, aber nicht die

\*) Dies „το πλειστον τρεις“ beweist, wie sehr die zungensprecher mit der ausübung ihrer gabe die versammlungen der gemeinde überströmten.

\*\*) Meyer (u. a.): „und Einer (nicht mehrere) trage die auslegung vor, von dem, was jene zwei oder drei zungenredner hinter einander geredet haben“.

Diese erklärung bleibt immer unmöglich. Fallen zungensprecher und dolmetscher zusammen, begreift man nicht, weshalb nur Einer von ihnen dolmetschen soll, was drei geredet; fallen sie nicht zusammen, begreift man nicht, weshalb nur Ein dolmetscher sein soll dessen, was drei geredet. Wenn Meyer begründet, nicht mehrere ausleger will Paulus reden lassen, weil das unnötig gewesen wäre (?) und die zeit für die nützlicheren prophetischen und anderen vorträge nur gekürzt haben würde, so ist auch diese begründung komisch, da zeitvergeudung nicht dadurch gehindert wurde, dass nur einer *drei* zungensprachen auslegte, sondern dadurch, dass von drei zungensprachen nur eine ausgelegt wurde.

Und dies ist der gedanke des Paulus. Der εἷς kann nur unter den δύο ἢ τρεις gedacht sein, und die worte besagen: einer von den zwei oder drei zungensprechern soll seine zungensprache dolmetschen, die andern zungensprachen sollen ungedolmetscht bleiben. Falls aber der zungensprecher kein dolmetsch ist, soll er überhaupt schweigen in der gemeinde. Das ist die folgerung aus v. 13. Und mit einer solchen vorschrift schneidet Paulus die unfruchtbarkeit der zungensprache für die gemeinde ab namentlich von seiten der ungebildeten und doch eitelen nachamer.

Wenn Meyer in folgerung seiner auslegung von v. 27 die worte v. 28 wiedergibt: falls aber kein dolmetscher da ist: so würde Paulus, wenn er so gedacht hätte, fortgefahren sein: σιγαῶσαν und λαλειῶσαν, nämlich jene δύο ἢ τρεις.

Es scheint freilich diese erklärung mit v. 26 und 12, 10 nicht zu stimmen, da nach beiden stellen zungensprecher und dolmetscher wenigstens verschieden sein können. Aber sie stimmt mit 14, 13. Und jede andere erklärung ist undurchführbar. Denn gesetzt, Paulus hätte v. 28 den zungensprecher und dolmetscher unterschieden gedacht, so hätte er die vorschrift nicht geben können, dass der zungensprecher schweigen solle in der gemeinde?! Man konnte doch schon vor der zungensprache nicht wissen, ob nicht hinterher ein dolmetscher sich finden werde? Denn die dolmetschung war doch kein stehendes, an eine bestimmte personlichkeit vergebenes amt?

gemeinde (14, 4), und ein sprechen ist wol für Gott, aber nicht für menschen (14, 2), dass daher der zungensprecher in einer gemeindeversammlung diese gabe nur betätigen soll mit der absicht seine zungensprache auszulegen (14, 13). Dieser bestimmung für den zungensprecher stellt Paulus die für den propheten zur seite: *propheten aber sollen zwei oder drei reden und die andern\*) sollen prüfen* (nach 12, 10, ob die prophetie vom geiste Gottes oder einem lügengeiste eingegeben sei). *Falls aber einem andern, während er da sitzt, würde eine offenbarung geschehen sein, so soll der erste schweigen.* Diese eigentümliche\*\*) vorschrift, dass der erste schweigen solle, wenn einem anderen eine offenbarung geworden ist, geht offenbar von der erwägung aus, dass möglichst keinem mitgliede der gemeinde die gelegenheit abgeschnitten werde zu der gemeinde zu reden. Und Paulus hat gewiss anlass gehabt der sucht entgegenzutreten, welche einzelne beseelte, ununterbrochen das wort festzuhalten, um ununterbrochen in der rolle des trösters, maners, lehrers der gemeinde sich zu fülen, ein gebaren, welches die andern mitglieder der gemeinde, die zu nur leidenden objecten solcher redner one aufhören wurden, natürlich verstimmen musste. Dem wurde vorgebeugt durch die vorschrift, dass der *erste* schweige, falls dem *zweiten* eine offenbarung werde. Die möglichkeit dieser vorschrift beruhte freilich darauf, dass die gabe der prophetischen rede nicht einem nur oder einigen in der gemeinde zu teil geworden war, dass zu dem ersten also immer sich ein zweiter fand. Von dieser berechtigten voraussetzung aus, dass

---

\*) Dass οἱ ἄλλοι durch προφηται ergänzt werden müsse (Meyer), ist durch nichts zu begründen, wenn doch nach Meyer selbst die διακρισις πνευματων nicht an propheten gebunden war (12, 10).

\*\*) Eigentümlich ist die vorschrift, weil man die bestimmung erwartet, dass der zweite schweigen solle, bis der erste ausgeredet habe. Die sonderbarkeit dieser vorschrift wird gewiss nicht dadurch erklärt, dass Paulus „dem frischen unverzögerten ausbruche der prophetischen begeisterung mehr wert beilege, als dem weiteren fortreden nach dem ersten ausbruch“ (Meyer). Die vorschrift kann nur in einem missbrauche der prophetenrede von seiten der griechischen schwatzhaftigkeit und eitelkeit und in der unsitte ihren grund gehabt haben, dass mehrere propheten zugleich redeten, weil der erste nicht aufhören wollte und der zweite behauptete, den geist nicht länger beherrschen zu können. Es ist doch bezeichnend, dass Paulus vom propheten fordert, was er beim zungensprecher nicht verlangt.

die gabe der bewussten, verständigen rede mehr ein gemeingut der gemeinde war, begründet Paulus seine vorschrift mit der behauptung: *denn ihr vermögt einer nach dem andern alle \*) zu prophezeien, damit alle lernen und alle ermant werden* (nicht aber einige nur lehrer und maner, andere nur belehrte und ermante sind). Und dazu (καὶ) tritt noch ein anderer grund, dass der prophet herr ist des in ihm waltenden geistes, also schweigen kann, wenn er will, während dem zungensprecher, wo seine tätigkeit warheit geblieben war, diese herrschaft über den geist in ihm fehlte. In diesem sinne setzt Paulus hinzu: *auch sind prophetengeister \*\*) propheten untertan*. Diese behauptung aber, befremdend für diejenigen, welche der meinung waren, dass doch der geist Gottes den menschen, nicht der mensch den geist Gottes beherrsche, begründet Paulus mit dem satze: *denn nicht der unordnung (Gott) ist Gott, sondern des friedens*. Deshalb hat Gott die prophetengeister den propheten untertan gemacht.

Mit diesen praktischen bestimmungen über die stellung der zungensprecher und propheten innerhalb des gottesdienstes der gemeinde hat Paulus die anfrage der gemeinde in betreff der begeisterten vollständig beantwortet. In dem ganz allgemeinen zusammenhange einer weiteren anordnung für den gemeindegottesdienst schließt sich an diese antwort noch das verbot wider die frauen in der gemeindeversammlung zu sprechen \*\*\*).

*Wie in allen gemeinden der heiligen* — beginnt das verbot — *so sollen die weiber in den gemeindeversammlungen schweigen †).*

---

\*) Meyer u. a. und auch Heinrici beziehen das erste πάντες auf die propheten, das zweite und dritte πάντες auf die gemeinde. Der gedanke wäre: ihr propheten vermögt alle zu prophezeien, damit alle glieder der gemeinde belehrt werden. Aber die voraussetzung dieses gedankens: dass einzelne propheten immer nur einzelne glieder der gemeinde belehren — ist eine durchaus unberechtigte.

Auch kann Paulus mit der zweiten person plur. ὑμεῖς im zusammenhange nur die gemeinde anreden.

Aus diesem verständnisse folgt auch, dass v. 30 das ἅλλω nicht durch προφητῇ zu ergänzen ist.

\*\*) Πνεύματα προφητῶν nennt Paulus individualisirte kräfte des Einen geistes, welche die gabe prophetischer rede in dem einzelnen wirken. Der artikel fehlt beiden substantiven, weil beide ihrer art nach gedacht werden sollen.

\*\*\*)) Ueber die stellung dieser worte im zusammenhange und den verdacht ihrer unächtheit cf. unten anm 23.

†) Die annahme, Paulus könne die worte: ὡς ἐν πασαις — ἁγῶν im zu-

Begründet aber wird dies verbot mit dem satze: *denn nicht wird es ihnen gestattet zu sprechen, sondern sie sollen sich unterordnen, gleichwie auch das gesetz sagt* \*) (gen. 3, 16: καὶ αὐτός —

sammenhange mit dem vorhergehenden v. 33 gedacht haben, ist auch für den verfasser widersinnig. Denn v. 33 ist eine begründung von v. 32 aus dem allgemeinen *wesen* Gottes (cf. besonders Rückert a. l.), nicht aus einer besondern beziehung desselben, wie zu allen gemeinden, so zu der Korinthischen. Damit fällt auch die verbindung τῶν ἁγίων αἱ γυναῖκες (Lachm.). Freilich wird der gedanke und seine form fast stümperhaft. Dass nämlich die beiden gedankenglieder in ihrer form nicht auf einander angelegt scheinen, hat schon Hofmann erkannt, wenn er logisch richtig im gegensatze zu dem πασαίς im ersten gliede, im zweiten den begriff des ὑμῶν hervorgehoben haben will. Nach der lesart αἱ γυναῖκες ὑμῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις verbindet er daher ὑμῶν mit ἐν ταῖς ἐκκλησίαις und meint nun ὑμῶν gewinne damit logische tonhaltigkeit. Aber, abgesehen von der künstelei in der konstruktion, könnte dies allenfalls sein, wenn ὑμῶν die erste stelle auch nur des nebensatzes einnahme = ὑμῶν oder καὶ ὑμῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις αἱ γυναῖκες σγ., wofür grade die stelle beweist, auf welche Hofm. sich beruft, act. 13, 23. Und doch hat der schriftsteller hier noch die zwischenstellung des ὁ θεός nötig gefunden (cf. übrigens p. 152—53). Die form des satzes wirft den ton nur auf γυναῖκες und σγατωσαν, ob man ὑμῶν lese, oder nicht.

Sind die worte: ὡς — ἁγίων mit den worten αἱ γυναῖκες — σγατωσαν zusammengedacht: so kann das erste mal ἐκκλησία nicht als „gemeindeversammlungen“ gedacht sein, sondern nur als „gemeinden“. Denn ein gegensatz zwischen allen und einzelnen gemeindeversammlungen ist one sinn. Das zweite ἐκκλησία kann aber nur als gemeindeversammlungen gedacht sein, wie der plur. bei Paulus sonst nicht, auch nicht 2 kor. 8, 19, gebraucht wird. Auch: αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἁγίων ist ein singulärer ausdruck im N. T. Man erwartete auch hier ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ (1 kor. 11, 16), grade wenn die worte im zusammenhange mit v. 33 von Paulus gedacht wären. Dass übrigens Paulus, wie im ganzen abschnitte, so auch hier warscheinlich den sing. und diesen one artikel gebraucht hätte, haben diejenigen unter den alten wol gefühlt, welche so lesen. Denn das ist doch der gedanke, dass in der *gemeinde* die weiber schweigen sollen, nicht in den einzelnen gemeindeversammlungen. Mulier taceat in ecclesia! Anders läge die sache, wenn die worte: ὡς — ἁγίων nicht ursprünglich zu den folgenden worten gehört hätten. Dann wäre das verbot wol gewesen: die  *weiber*  sollen in den gemeinden (d. h. in allen — ταῖς — christlichen gemeinden)  *schweigen* , ein verbot, das aus der sache selbst auf die gemeindeversammlungen sich bezog.

\*) Das ἐπιτρέπειν bedeutet gestatten von seiten einer höheren, entscheidenden macht, wie es in den evv. steht von einer ἐπιτροπή κυρίου, Μωυσεως cf. 1 kor. 16, 7. Aber wer ist hier als die entscheidende macht gedacht? Liest man das überwiegend bezeugte praes., so kann nach dem zusammenhange nur an die ἐκκλησία gedacht werden. Sinn: in den gemeinden wird es (von gemeinde wegen) nicht gestattet. Es könnte aber auch an den Paulus als ἐπιτρέπων gedacht sein. Für das gebot des ὑποτασσέσθαι ist aber wol nur Paulus als logisches

ὁ ἀνὴρ — σου κυριεύσει?). Dies verbot bezieht sich aber nicht, wie der zusammenhang erwarten ließe, auf das zungensprechen oder etwa das prophezeien, sondern, wie der gegensatz: *σὺ γὰρ τῶσαν* beweist, auf das reden überhaupt in der gemeindeversammlung. Deshalb fallen die worte auch aus dem unmittelbaren zusammenhange mit dem vorhergehenden heraus. Zu verstehen ist das gebot (ὕποτασσεσθωσαν) aber nur im sinne von 1 kor. 11, 3—16, dass die Korinthischen frauen das recht der rede in der gemeinde als ihre freiheit in Christo und ihre gleichberechtigung mit dem manne in Christo forderten. Deshalb wird ihnen die ὑποταγή unter ihren ehemann geboten. Denn hier allerdings ist, wie cap. 11 nicht, von dem gehorsam des eheweibes die rede \*). In dieser vorstellung schreitet der gedanke fort, gegensätzlich gegen das verbot des redens ein anderes gebot setzend, durch welches der zweck des redens erreicht wird: *wenn sie aber in etwas sich unterrichten wollen, so sollen sie zu hause die eigenen\*\*)* ehemänner befragen (nicht in der gemeinde fremde männer). Dies gebot wird durch das wort begründet: *denn häß-*

subject zu denken, der sich zur bestätigung auf das gesetz beruft. Ist nun für ἐπιτρέπεται Paulus als logisches subject nicht gedacht, so ist die lesart ὑποτασσεσθωσαν notwendig. Ist aber Paulus als logisches subject für das ἐπιτρέπειν gedacht, so forderte die gleichheit dieses logischen subjectes in beiden gliedern den inf. ὑποτασσεσθαι = nicht wird von mir ihnen gestattet zu sprechen, sondern es wird von mir befohlen sich unterzuordnen. Darnach erscheint der inf. als glättung der constr., nicht der imperat.

Die formel: ὁ νομος λέγει ist ächt paulinisch und (zufällig) nur paulinisch, röm. 3, 19. 7, 7. 1 kor. 9, 8. Aber sie ist hier nicht, wie sonst, verwendet. Denn Paulus gebraucht sie nur nach oder vor den *eigenen worten* des gesetzes.

\*) Diese zusammenstimmung unserer stelle mit cap. 11 in dem grundgedanken, macht auch die annahme nicht unmöglich, dass die worte: *καθὼς καὶ ὁ νομος λέγει* — die ja doch auf ein *wort* des gesetzes sich nicht beziehen — auf jene beweisführung des Paulus cap. 11 aus dem „*νομος*“ sich zurückbeziehen. Das erklärte den unpaulinischen gebrauch der formel ὁ νομος λέγει — natürlich von seiten eines andern, als des Paulus.

\*\*) Doch ein merkwürdig kleinliches, kleinlich um des ehemannes autorität besorgtes gebot! Schloss dasselbe nicht jede unmittelbare, inner- und außergemeindliche berührung eines Korinthischen eheweibes auch mit dem Paulus aus? Und konnte Paulus in seiner zeit voraussetzen, dass die ehemänner in Korinth und in seinen übrigen gemeinden im stande sein würden der religiösen lernbegierde der frauen immer zu genügen? Und wenn das eheweib nun in gemischter ehe lebte? Solche verhältnisse hatte Paulus doch in Korinth vor augen!

*lich ist es für ein weib zu sprechen in einer gemeinde\*)*. Oder — wenn etwa die Korinther das gefühl dieses *αἰσχροῦ* nicht haben — *ging von euch das wort Gottes aus oder gelangte es zu euch allein\*\*)*?

Nach diesem anhang zu den vorschriften über die ordnung des gottesdienstes vor allem in bezug auf die ausübung des zungensprechens und der prophetenrede wendet sich Paulus diesem verlassenem gedankengange wieder zu. Er hegt den zweifel, ob seine bestimmungen über die betätigung des zungensprechens und der prophetie in der Korinthischen gemeinde und grade bei den zungensprechern und propheten anerkennung finden werden, weil sie im widerspruche stehen mit der gewonten vorstellung und theorie von der göttlichen begeistung. Diese theorie, auf grund eines rein dualistischen verhältnisses zwischen dem göttlichen und menschlichen geiste ausgebildet, forderte bei dem begeisteten mit der einwohnung des göttlichen geistes ein völliges zurücktreten des menschlichen in der aufhebung des menschlichen bewusstseins und selbstbewusstseins\*\*\*). Auf grund

---

\*) Merkwürdige begründung! Sprach denn das weib in der gemeinde nur um etwas zu lernen und stellte sie etwa nur fragen zu ihrer belehrung? cf. 11, 5: *προσευχομένη ἢ προφητεύουσα!* Oder dürfte man die worte so verstehen, dass das eheweib nur auf das lernen, nicht auf das lehren verwiesen wäre?

\*\*) Der satz begründet das urteil: *αἰσχροῦ* — *ἐκκλησία* durch eine unmögliche folgerung aus der annahme des gegentheils. Entweder hat das urteil aller gemeinden recht, wenn es das sprechen des weibes in einer gemeinde für unsittlich erklärt, oder — wenn ihr dies leugnet — müsst ihr zugestehn, dass ihr, eine einzelgemeinde, das recht habt über das *αἰσχροῦ* zu bestimmen, weil von euch das wort Gottes ausgegangen ist u. s. w.

\*\*\*) Der klassische ausdruck dieser theorie der begeistung in der zeit des hellenismus ist Philo. Cf. z. b. *quis rer. div. haer.* § 52 p. 517—18 der Pariser ausg. 1640 (510 Mangey): *προφητης γαρ ἰδιον μεν οὐδεν ἀποφθεγγεται, ἀλλοτρια δε παντα ὑπάρχοντος ἑτέρου . . . ἐπει καὶ μονος ὄργανον θεοῦ ἐστὶν ἡχοῦν, κρουομενον καὶ πληττομενον ἀορατῶς . . . ἕως μεν ἐτι περιλαμβάνει καὶ περιποιεῖ ἡμῖν ὁ νοῦς, μεσημβρινον οἷα φεγγος εἰς πασαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες οὐ κατεχομεθα· ἐπειδὴ δε πρὸς δυσμας γενηται, κατα το εἶκος ἐκστασις καὶ ἡ ἐνθεος ἐπιπίπτει κατοχῇ τε καὶ μανίᾳ· ὅτε μεν γαρ φως ἐπιλαμβάνει το θεῖον, δуетαι το ἀνθρωπινον, ὅτε δε ἐκεῖνο δует, τουτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατελλει· τῇ δε προφητικῇ γενεῇ φιλεῖ τουτο συμβαινειν· ἐξοικίζεται γαρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατα τὴν του θεοῦ πνευματος ἀφίξιν, κατα δε τὴν μεταναστησιν αὐτοῦ παλιν εἰσοικίζεται· θεμις γαρ οὐκ ἐστι θνητον ἀθανατῇ συνοικησαι· δια τουτο ἡ δυσίς του λογισμοῦ καὶ το περι αὐτον σκοτος ἐκστασιν καὶ θεοφορητον μανίαν ἐγέννησε . . . οὕτως γαρ ὁ προφητης, καὶ ὅποτε*

dieser gewonten vorstellung und theorie, obwol sie one die unbekante tatsache der zungensprache gebildet war, hatten nun offenbar die zungensprecher die anforderung erhoben, als die allein oder am höchsten begeisterten anerkannt zu werden. Denn in ihnen war bewusstsein und vernunft (νοῦς und λογισμός) untergegangen und „ein fremder war es, der ihrer sprachwerkzeuge, des mundes und der zunge, sich bediente, um, was er wollte, zu offenbaren“. Die prophetie dagegen, die rede aus bewusststem geiste unter der herrschaft des selbstbewusstseins war diesen zungensprechenden begeisterten zu einer tätigkeit des menschlichen geistes one den einhauch des göttlichen heruntergesunken. Denn „das bewusstsein war bei der ankunft des göttlichen geistes nicht ausgewandert“ und „bei sich seiend, waren die propheten anscheinend vom Gotte nicht besessen“. Hier war es nun Paulus, der auf grund der neuen lebensstatsache des zungensprechens eine neue theorie der begeisterung entwickelte. Bei aller reizbarkeit seines gefülslebens war er eine durchaus auf vernunft und verstand angelegte natur; in seinem eigenen leben hatte er die offenbarung des wortes vom kreuz, in welcher die prophetischen enthüllungen des geistes Gottes ihm geworden waren (1 kor. 2, 6ff.), als bewegungen des bewussten geistes in sich erfahren; in dem leben seines volkes kannte er die großen prophetischen persönlichkeiten, durch welche Gott dem volke Gottes sein zeitliches und ewiges geschick offenbart hatte, als männer des klarsten bewusstseins und der bewusstvollsten rede. So konnte er in dem zungensprechen, in welchem das bewusstsein des ich unterging, wenn er die begeisterung darin nicht leugnete, doch eine höhere oder alleinige form der gottesbegeisterung nicht erkennen; so setzte er den νοῦς, das bewusstsein \*), als die grenze zwischen zungensprechen und prophetie; so erklärte er die prophetie für die höhere form der göttlichen begeisterung. Aber auf grund der erfahrung wenigstens an sich selbst über die psychologischen erscheinungen beim zungensprechen und bei der prophetie forderte er nun auch vom propheten die herrschaft des ich über den

λεγει, δοκει προς ἀληθειαν ἡσυχάζειν· καταχρηται δε ἕτερος αὐτου τοις φωνητηριοις ὄργανοις, στοματι και γλωττη, προς μνηνυσιν ὡν ἂν θελη.

\*) Natürlich nicht das selbstbewusstsein. Denn die substanz, welche im νοῦς die form des bewusstseins hat, ist für Paulus nicht die substanz des ich selbst, sondern der geist Gottes.

geist der prophetie. Und in diesem sinne zog er nun die folgerungen für die betätigung des begeisterten zungensprechers und propheten im gemeindekultus. Aber er musste sich sagen, dass seine theorie der begeisterung den widerspruch des gewöhnlichen bewusstseins erfahren werde; dass seine folgerungen aus der theorie den widerspruch der zungensprecher finden würden, welche ihre unterordnung unter die propheten und ihre ausweisung aus dem gemeindekultus one dolmetschung grade in denen am wenigsten ertrugen, die am meisten eitel auf das zungensprechen waren, weil es kunst und nachamung bei ihnen war; dass seine folgerungen auch den widerspruch der propheten haben würden, welche, auf ihre besessenheit durch den in ihnen redenden Gott sich berufend, oft ins unendliche die rede fortspannen, um in der rolle der zukunftsenthüller, der lehrer, der tröster der gemeinde sich zu gefallen. Unter diesem eindrucke des widerspruches seiner anschauungen und forderungen mit dem in der gemeinde lebenden bewusstsein und bestreben sind die schlussworte des ganzen abschnittes gesprochen: *wenn jemand sich bedünkt ein prophet oder ein begeisterter zu sein, so soll er anerkennen, dass des herrn ist, was ich schreibe; wenn er es aber verkennet, so mag er es verkennen*\*). Paulus spricht damit die überzeugung aus, dass, was

\*) Das *δοξει* beruht auch hier auf dem gegensatze zwischen bewusstsein und sein. Wer das bewusstsein hat prophet zu sein, soll die wirklichkeit dadurch beweisen, dass er anerkennt u. s. w. Und auch hier ist das wort wol nicht one übeln nebenbegriff (cf. jedoch 1 kor. 7, 40). Paulus hat die im auge, welche in dem bewusstsein voll *dünkens* begeisterte zu sein, die anordnungen des Paulus verwerfen, als nicht des herrn seiend. — Mit recht behauptet Meyer, dass *ἡ* ein allgemeines an ein besonderes anschließe (4, 3. luk. 12, 11. math. 16, 14). Der *πνευματικος* ist ausdruck der kategorie, unter welcher der *προφητης* mit gehört. Denn ein *πνευματικος* anerkennt eben, was vom herrn, dem *πνευμα* 2 kor. 3, 17, stammt und was Paulus als *πνευματικος* gesprochen hat (7, 40). Hier aber hat Paulus unter dem *πνευματικος* gewiss auch an den *λαλων γλωσση* gedacht — denn um die anerkennung des propheten und zungensprechers handelt es sich nach v. 26—33 — nur hat er ihn nicht als solchen bezeichnet —. Dass die lesart: *κυριου ἐντολη* oder *ἐντολαι* trotz der vertretung durch *Σ Α Β* aus inneren gründen unmöglich ist bei dem, der 7, 25 cf. 7, 10. 12 so scharf zwischen der *ἐπιταγη* *κυριου* und seiner *γνωμη* unterscheidet, hat schon Rückert gesehen. Paulus, als *πνευμα θεου έχων*, erkennt hier was *ἀπο κυριου πνευματος* ist, 2 kor. 3, 18. Auf grund der gewissheit, dass Gott ein Gott der ordnung und des friedens ist, hat er die objective gewissheit, dass das gebaren der zungensprecher und propheten in der gemeinde wider Gott und den herrn ist. Der *κυριος* aber

er über die betätigung des zungensprechens und der prophetie im gemeindegottesdienste angeordnet habe, ausdruck ist des in ihm wirkenden geistes Gottes und geistes des herrn (7, 40), und deshalb von jedem begeisteten als etwas dem geiste des herrn entstammendes werde anerkannt werden. Wenn diese anerkennung von seiten der propheten und begeisteten aber auch fehle, so sei dies gleichgültig, wenn seine bestimmung nur vollzogen werde. In diesem sinne schließt er, das ergebnis noch einmal zusammenfassend: *daher, brüder, eifert nach dem prophezeien und hindert das sprechen nicht in zungen(reden)\*); alles aber soll wolanständig und in bestimmter ordnung geschehen.*

6. Bekämpfung der leugner einer totenaufstehung in der  
gemeinde, cap. 15.

Paulus geht jetzt zu einem neuen gegenstande fort (δε), zur bekämpfung derer, welche innerhalb der gemeinde Christi in Korinth die totenaufstehung leugneten. Wie er den brief mit der bekämpfung der parteiung begonnen hatte, die in ihrem letzten grunde aus einer abkehr von der einen grundtatsache des evangeliums, vom kreuzestode Christi entstanden war,

ist Christus als herr der gemeinde, um deren ordnung es sich handelt. — Wie ἐπιγινώσκειν mehr ist als γινώσκειν — weil es den assensus einschließt —: so ist ἀγνοεῖν stärker als οὐ γινώσκειν, weil es positiv die verweigerung des assensus enthält, one damit eine tat und schuld des willens zu werden. — Die lesart ἀγνοεῖται ist wider den begriff des wortes hier. Und es würde Paulus entweder das perf. (aor.) gesetzt haben (1 kor. 8, 3. gal. 4, 9) oder das fut. Dies haben schon die alten gefühlt, welche: ignorabitur, non cognoscetur, ἀγνοηθήσεται lesen. Der einwand gegen ἀγνοεῖτω: „schwerlich werde Paulus betreffs vorschriften, für deren recht der herr ihm bürge ist, so vornehm gleichgültig sich äußern, dass er die verantwortlichkeit (?) dem rechthaberischen (?) einfach überlasse“ (Heinrici) trifft insofern nicht, als der gedanke des Paulus offenbar nicht auf eine gleichgültigkeit gegen die erkenntnis des gebotes, sondern auf eine gleichgültigkeit gegen die befolgung des gebotes mit oder one anerkennung geht. Wenn es nur befolgt wird.

\*) Wären λαλεῖν und (ἐν) γλωσσais zu einem begriffe verschmolzen, dann hätte Hofmann recht, wenn er die zwischenstellung des μη κωλυετε als unmöglich verwirft. Aber das ist hier nicht der fall, wo der plur. γλωσσαι metonymisch für zungenreden in ihren unterschiedenen formen steht. Daher ist auch das ἐν festzuhalten (v. 19).

so schließt er den brief mit der bekämpfung der leugnung einer totenauferstehung, welche in ihrer letzten folge die andere grundtatsache des evangeliums, die auferweckung des kreuzestoten Christus, in frage stellte.

Als die verkündigung des evangeliums in die welt trat, fand sie in den vorstellungen von einem leben nach dem tode einen widerstrom des gemeinbewusstseins vor. Nachdem das hellenische denken den bruch des geistes mit der materie vollzogen hatte, war auf dem grunde Platonischer weltanschauung die uralte anung eines daseins nach dem tode zu der vorstellung gestaltet, dass die seele, im tode frei geworden aus den banden des leibes, leiblos in seligkeit unsterbliches leben genießen werde. Nachdem das jüdische gemüt unter den unsagbaren leiden des volkes der wal Gottes trotz seines festhaltens am gesetze Gottes die forderung an die gerechtigkeit dieses seines Gottes gestellt hatte, den widerspruch zwischen den leiden des gerechten im diesseits und seiner gerechtigkeit durch die freuden des jenseits auszugleichen, war die alte anung eines forträumens der seele der toten im scheol zu der vorstellung geformt, dass die seele, in einer auferweckung aus dem tode wieder bekleidet mit ihrem fleischesleibe, in diesem fleischesleibe, der im diesseits gelitten, die freuden eines ewigen lebens kosten werde. Das hellenische denken aber verwarf eine totenauferstehung, welche in die seligkeit unsterblichen lebens das einschloss, was im diesseits als das an sich sterbliche und die seele zu unseligem lebensgefühl belastende erkannt war. Das jüdische gemüt dagegen verschmähte eine unsterblichkeit, welche von der seligkeit ewigen lebens das ausschloss, was im diesseits als das leidende und das unselige lebensgefühl der schmerzen empfindende erfahren war.

Das gemüt des Paulus stand in dieser frage auf seiten der religiösen forderung seines volkes; sein denken teilte die voraussetzungen und folgerungen der hellenischen erkenntnis. Denn seine religiöse metaphysik wurzelte in dem bewusstsein, dass der fleischesleib grund der vergänglichkeit und der sünde, ursache des zeitlichen und ewigen todes geworden sei, dass den fleischesleib in das jenseits tragen den tod in das leben hinüberbringen heiße. So vollzog sich denn, wie überhaupt (2 kor. 5, 17. röm. 12, 2), so auch an diesem punkte in seinem bewusstsein eine umformung der jüdischen vorstellung. Und mit dieser neuen form

der vorstellung von der totenauferstehung, welche dem hellenischen denken den grund seines widerspruches entzog, bekämpfte er die leugner der totenauferstehung in der Korinthischen gemeinde.

Diese aber verwarfen nach v. 35 die auferstehung der toten im allgemeinen, weil im besonderen der auferstehungsleib der aus dem tode zu ewigem leben erweckten ihrem Hellenischen denken — denn unter den Hellenen haben wir die leugner zu suchen — ein unding war. Und offenbar erkannten sie einen widerspruch in der wiederbelebung des toten zur unsterblichkeit des an sich sterblichen, zur unvergänglichkeit des an sich vergänglichen. Die jüdische vorstellung der auferweckung des toten in dem fleischesleibe seines diesseitigen lebens und die unmöglichkeit einen andern leib zu denken, als den fleischesleib des diessseits, das war die voraussetzung für die leugnung der totenauferstehung überhaupt. Und für diese voraussetzung hat Paulus den gedankengang seiner bekämpfung gestaltet.

Er beginnt dieselbe damit, dass er die auferweckung des gestorbenen und als toten begrabenen Christus im bewusstsein der Korinthischen gemeinde feststellt. *Ich mache euch aber bekannt, brüder* — heißt es — *das evangelium, das ich euch verkündigte, das ihr auch annahmt, in welchem ihr auch steht, durch welches ihr auch errettet werdet, wenn ihr festhaltet an dem wort, mit welchem ich es euch verkündigte, es sei denn, dass ihr ins blaue hinein gläubig wurdet* \*). Als ausführung der absicht

\*) Auch hier, wie überall im N. T., heißt γνωρίζειν nur γνωρίζον τι ποιήσασθαι = etwas (genau) bekanntmachen, was nicht gewusst wird, weil man keine (genaue) kenntnis davon hat, oder darüber zweifelt (phil. 1, 22—24). Paulus stellt sich in die voraussetzung, dass die Korinther keine bekanntschaft mit dem evangelium haben, dass er ihnen verkündigt hat; denn sonst wäre die leugnung der totenauferstehung unmöglich. Die beschämende harte des wortes für die Korinther (cf. Meyer) ist absicht.

Bei der richtigen fassung des wortes γνωρίζω hat man keinen anlass, den satz: *τινι λόγῳ* — ὑμῖν losgetrennt von εἰ κατέχετε auf γνωρίζω zu beziehen. Heinrici hat dazu wieder einen unglücklichen versuch gemacht (cf. dagegen schon Meyer). Durch die voranstellung des satzes: *τινι λόγῳ* — κατέχετε fällt mit absicht der ganze nachdruck auf *τινι* und κατέχετε —. Der satz: ἐκτός — ἐπίστευσάτε beschränkt die behauptung: σωζέσθε, εἰ κατέχετε. Aber εἰ κατέχετε kann hier nicht bedeuten = one erfolg. Denn der gedanke: „durch welches ihr den erfolg der errettung habt, es sei denn, dass ihr one erfolg gläubig wurdet“ und eine argumentatio ab absurdo (Meyer mit Beza) ist doch verschoben. Das εἰ κατέχετε fasst hier noch das κενὴ v. 14 und das ματαία v. 17 zusammen. Es bedeutet:

die Korinther mit seinem evangelium bekannt zu machen und als ausführung des wortes, mit welchem er ihnen dasselbe verkündet habe, berichtet er nun, was er als grundtatsache des evangeliums ihnen gepredigt hat. *Ich überlieferte euch nämlich* — erläutert er — *was ich auch empfing, dass Christus starb für unsere sünden gemäß den heiligen schriften und dass er begraben ward und dass er auferweckt worden ist am dritten tage gemäß den heiligen schriften, und dass er (als auferweckter) erschien dem Kephas, dann den zwölfen* \*). Alle diese tatsachen, von *ὅτι Χριστός*

was one festen grund — die auferweckung des toten Christus — und one festes ziel ist — die erlösung durch den wiederlebendigen toten. Aber weil der glaube der Korinther ein glaube ist an die selbsterfarung der apostel (cf. v. 11): so ist er kein πιστεῦσαι εἰκη.

\*) Mit der formel *παρεδωκα ὁ καὶ παρελαβον* will Paulus schon hier auf den objectiven und damit sicheren charakter der folgenden grundtatsachen des evangeliums hinweisen cf. v. 11. —

Die übereinstimmung aber der tatsachen der wirklichkeit, des todes und der auferweckung Christi, mit ihrer zuvorverkündigung in den heiligen schriften soll die unglaublichkeit dieser tatsachen über jeden zweifel zur glaubensgewissheit erheben. Die tatsache des begraben werdens soll dabei die gewissheit sowol des todes als der wiederbelebung festigen. In dem *ὡφθην* ist die vorstellung ausgedrückt, dass Christus als eine himmlische erscheinung vom himmel her, als *ὁρα-νίως ὁπτασία* dem auge des menschen sich zur schau brachte. Cf. Holsten, z. ev. d. Pls. u. Pet. pr. 36. 19 ff. — Die lesart *εἶτα* (τοῖς δωδ.), hier, wie v. 7, besonders von B vertreten, soll offenbar entsprechend dem dreimaligen *ὡφθην* die erwänten fünf erscheinungen Christi auf drei verschiedenzeitige zurückführen, so dass die erscheinung für die *δωδεκα* v. 5 und die für die *ἀποστολοι παντες* v. 7 nebenzeitig mit der vorhergehenden und als ahang zu derselben zu denken wären. Merkwürdig bleibt die in D\*FG it. syr. sch. vortrefflich bezeugte lesart: *καὶ μετὰ ταῦτα τοῖς ἐνδεκα*. Wenn das *ἐνδεκα* allein nur dafür sprechen würde, dass eine spätere reflexion statt des ursprünglichen *δωδεκα* das *ἐνδεκα* gesetzt, so könnte die selbständige lesart *καὶ μετὰ ταῦτα*, et posthaec, et postea — keine übersetzung von *εἶτα*, *ἐπειτα* (deinde) — doch den zweifel erregen, ob die worte: *εἶτα τοῖς δωδεκα*, wie die andern: *καὶ μετὰ ταῦτα τοῖς ἐνδεκα* überhaupt ursprünglich seien. Und es bleibt doch eigentümlich, dass Paulus nirgends sonst in seinen briefen der *δωδεκα* erwänt; dass er da, wo man ihre erwänung notwendig erwarten müsste (gal. 2), nur von den drei *δοκουντες* spricht; dass er hier neben den *δωδεκα* von *οἱ ἀποστολοι παντες* redet und zwar so, dass beide kaum zusammenfallen können, und doch unmittelbar nach dem tode Jesu als neben einander existirend müssen gedacht werden; dass überhaupt für Paulus der kreis der apostel auf die *δωδεκα* nicht beschränkt ist (9, 5). Wären die worte: *εἶτα τοῖς δωδεκα* oder *μετὰ ταῦτα τοῖς ἐνδεκα* nicht ursprünglich, so würde Paulus hier einer urüberlieferung gefolgt sein, welche noch luk, 24, 34 aufbehalten hat. Diese überlieferung wusste,

ἀπεθανεν bis ὅτι ὠφθῇ Κηφᾶ, gehören im gedanken des Paulus eng zusammen. Denn sie schildern vom tode Christi durch sein begräbnis, seine auferweckung hindurch bis zur erscheinung an Kephäs diejenigen tatsachen, durch welche die auferstehung Christi als eine wirklichkeit für den glauben verbürgt ist. Denn das: ὠφθῇ Κηφᾶ ist die verbürgung des: ἐγγηγεται. Und weil diese tatsache in die reihe der anderen, des: ἀπεθανεν, ἐταφη, ἐγγηγεται, hineingehört, so hat Paulus auch diese tatsache des ὠφθῇ mit den andern unter dieselbe logische und sprachliche form gebracht. Dagegen scheint es, als ob mit dieser tatsache des ὠφθῇ Κηφᾶ (εἶτα τοῖς δωδεκά) die grenze gegeben sei, bis zu welcher das: παρεδωκά, ὁ καὶ παρελάβον sich erstreckt \*). Zur bestätigung aber der durch die erscheinung des Kephäs verbürgten auferweckung Christi fügt er nun die andern ihm bekannten, beglaubigten erscheinungen \*\*) des auferweckten in ihrer zeitfolge bis auf die ihm selber zur umkehr gewordene hinzu. *Darauf* — berichtet er — *erschien er über fünfhundert brüdern auf einmal, von denen die mehrzal bis zur stunde fortlebt, etliche aber entschliefen. Darauf erschien er dem Jakobus, dann den aposteln insgesamt \*\*\*)*. Zuletzt aber von allen, wie gleichsam der unreifen

dass die erste erscheinung des gestorbenen und begrabenen Jesus dem Simon Petrus geschehen, und dass aus dieser erscheinung auf die wirkliche auferweckung des kreuzestoten von den ursprünglichen jüngern geschlossen war.

\*) Denn die worte v. 6: ἐξ ὧν οἱ πλείονες — ἐκοιμηθήσαν und die worte v. 8: ἐσχάτων ff. können als begriffen unter dem παρελάβον nicht gedacht werden. Doch könnte dem Paulus die grenze zwischen dem, was er einst als überlieferung empfing, und was er jetzt hinzusetzt, im bewusstsein verschweben.

\*\*) Denn gegen den zweck der stelle ist die vermutung auch noch Heinricis (l. 1. p. 478), Paulus selber habe nicht die absicht einer vollständigen aufzählung gehabt. Hätte Paulus andere erscheinungen gekannt bis auf die seiner bekehrung, so würde er sie genannt haben, würde sie um seines zweckes willen haben nennen müssen. Cf. Holsten, z. ev. d. Pls. u. Petr. p. 156 anm. — Da die dem Jakobus geschehene erscheinung nur in Jerusalem zu denken ist, so wird auch die vorhergehende und unmittelbar sich anschließende in Jerusalem gedacht sein. Sonst hätte Paulus hier, wo alles auf das tatsächliche ankam, gewiss die ortsveränderung angegeben.

\*\*) Ueber die lesart ἐπέτα oder εἶτα schwanken die besten codd. Daher hat Lachm. Treg.: εἶτα, Tisch. VIII: ἐπέτα. Dass ein „studium variandi“ gewaltet habe, ist einer von jenen oberflächlichen gründen, an denen Tisch. so reich ist. Ueber die reflexion, aus welcher εἶτα hervorgegangen sein kann cf. oben zu v. 5.

Dass Paulus den Jakobus hier nicht unter die apostel gerechnet hat, ist

schon p. 142 anm. 13 zu gal. 1, 19 behauptet und durch die stellung des *πασιν* begründet. Nach dieser ist Jakobus den aposteln gegenübergestellt und diese sind als gesammte, nicht als einzelne gedacht. Dass Paulus in der stellung des *παντες* dem griechischen sprachgesetze folge, ist p. 142 nach den vorkommenden stellen aufgestellt. Wenn in einzelnen von diesen der schriftsteller etwa eine andere stellung hätte wählen können — was durch lect. var. sich ausprägt, 1 kor. 7, 17. röm. 16, 16: so ist der unterschied des gedankens an keiner stelle verwischt. Und dies gesetz ist in allenchriften das N. T. gewart: mat. 9, 35. 10, 30. 26, 56. mr. 1, 5. luk. 7, 35 (v. l.). 12, 7. act. 8, 40. 16, 26. 17, 21. 17, 30 (v. l.) 20, 32. phil. 1, 13. 1 thess. 5, 26. hebr. 5, 9. apoc. 8, 3. 13, 12. (Man vergleiche namentlich luk. 7, 35. hebr. 5, 9, wo in der lect. var. sofort ein unterschiedener gedanke sich ausspricht.) Hätte aber an unserer stelle Paulus den Jakobus unter die *ἀποστολοι* gerechnet, so hätte er grade bei dem dadurch gegebenen unmittelbaren gegensatz zwischen dem einzelnen und den gesammten one einen groben verstoß gegen griechisches sprachgefühl *πασιν* nicht hinter *ἀποστολοις* stellen können.

Und die so gedeuteten worte geben einen vortrefflichen sinn, wenn man entweder v. 5 *εἰτα τοις δωδεκα* nicht liest und v. 7 das: *τοις ἀποστολοις πασιν* auf die *δωδεκα* beschränkt, oder wenn man v. 5 *εἰτα τοις δωδεκα* festhält und v. 7 *τοις ἀποστολοις πασιν* auf einen weitem kreis von aposteln bezieht. Denn die annahme, dass *τοις δωδεκα* und *τοις ἀποστολοις πασιν* sich deckende größen seien, und der versuch, einen grund zu erdenken, weshalb Paulus dort *οἱ δωδεκα*, hier *οἱ ἀποστολοι* gesagt habe (Hofmann), scheitert, wie schon Meyer erkannt hat, an dem *πασιν*. Denn dieses konnte in dem engen zusammenhange Paulus nur setzen, wenn er nach seinem bewusstsein von einer erscheinung an alle apostel noch nicht berichtet hatte. Und dieser grund wird schlagend grade dann, wenn Jakobus im bewusstsein des Paulus von den *ἀποστολοι* ausgeschlossen war. So bleibt zur erklärang des *πασιν* nur, entweder das *εἰτα τοις δωδεκα* oder *μετα ταυτα τοις ἐνδεκα* wirklich für einen einschub späterer reflexion zu halten und damit etwa die annahme zu verbinden, dass Paulus überhaupt einen geschlossenen apostelkreis der zwölf nicht gekannt (oder nicht anerkannt?) habe — was eine lösung aller schwierigkeiten der paulinischen briefe wäre — oder wenigstens in den *τοις ἀποστολοις πασιν* einen über die zwölf hinausreichenden apostelkreis zu denken.

Meyer u. a. nehmen leichten sinnes raschfertig dies an. Sie trösten sich und andere damit, dass Paulus den begriff des *ἀποστολος* in weiterem sinne gebraucht habe. Nun lässt sich für jetzt über den paulinischen begriff von *ἀποστολος* nicht bestimmen. Denn abgesehen von der gleichgültigen stelle 2 kor. 8, 23, die aber soviel beweist, dass auch Paulus unter *ἀποστολος* einen im höhern auftrage gesendeten vorgestellt hat, muss das entscheidende moment, ob Paulus unter *ἀποστολος* einen von Gott und vom lebenden oder auferweckten herrn unmittelbar gesendeten verstanden habe, so lange unentschieden bleiben, als 1 kor. 9, 5 zweifelhaft und das wesen der *ὑπερλιαν ἀποστολοι* 2 kor. 11, 5. 12, 11 und der *ἀποστολοι Χριστου* 2 kor. 11, 13 nicht entschieden ist. Aber wenn Paulus den begriff des *ἀποστολος* in ausgedehnterem maße gebraucht hätte, so müssten doch männer dagewesen sein, über welche er den begriff ausdehnen konnte. Und nun

geburt\*), erschien er auch mir. Denn ich bin der geringste der apostel, der ich nicht geeignet bin apostel zu heißen, dieweil ich verfolger wurde der gemeinde Gottes. Durch Gottes gnade aber bin ich, was ich bin (apostel), und seine gnade, die auf mich (sich ergießende), wurde nicht erfolglos, sondern mehr, als sie alle, arbeitete ich, nicht ich aber, sondern die gnade Gottes mit mir (arbeitend).

beachte man, dass es sich um die zeit unmittelbar nach dem tode Jesu handelt; dass also hier von ἀποστολοι (plur.), welche etwa die urkirche außer den zwölf bestellt hätte (2 kor. 11, 13?), nicht die rede sein kann (2 kor. 8, 23); dass also diese ἀποστολοι παντες in das leben Jesu hineinreichen; dass also diese ἀποστολοι mit dem lebenden Jesus müssen in beziehung gedacht werden, und dass doch an die bestimmten siebenzig des Lukas nicht zu denken ist; dass also diese ἀποστολοι παντες neben den δωδεκα, oder sie umschließend zu denken wären. Was waren das für männer? Meyer beruft sich auf Barnabas (act. 14, 4. 14). Aber dieser war kein apostel der urkirche (1 kor. 9, 6) und hatte keinen auftrag von Jesus (act. 13, 1—4).

So bleibt ein rätsel, das immer wieder sich nur zu lösen scheint, wenn Paulus die δωδεκα nicht kannte. Und diese lösung wird nur ein neues rätsel.

\*) Wie kommt Paulus hier auf diesen dunklen ausdruck und was ist desselben sinn?

Wenn Paulus sich als einen durch Gottes willen berufenen apostel Christi Jesu wusste und bekannte: so blieb der religiösen und theistischen weltbetrachtung doch ein rätsel, weshalb der „vom mutterleibe an für das apostolat Christi Jesu ausgesonderte“ auf so eigentümliche weise mitten aus der verfolgung der christusgläubigen plötzlich und so lange hinter den andern aposteln her berufen worden. Und dies rätsel war gewiss bei seinen gegnern und durch dieselben ein gegengrund gegen sein apostolat geworden.

So ergreift denn Paulus hier, wo er die ihm gewordene erscheinung Christi als die letzte nach allen berichten muss, den anlass, diesem gegengrunde und vorwurfe die spitze abzubrechen, indem er durch einen starken ausdruck seiner apostelnichtigkeit (2 kor. 12, 11) gleichsam erklärt, weshalb der herr so hinterher ihm erschienen sei, diesem ausdrücke der apostelnichtigkeit aber, damit sie nicht gegen ihn gewandt werde, sofort als gegengewicht den ausdruck seiner apostelgröße beifügt. So allein erklärt sich die ganze stelle.

Nun bezeichnet ἐκτρωμα = unreife geburt — auf einen apostel gewandt denjenigen, der nicht auf dem wege regelmäßiger entwicklung geworden ist, was zu werden er bestimmt ist (ὅς οὐκ εἶμι ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος). Das wort hat den bestimmten artikel, weil es sich um die für das bewusstsein bestimmte fehlgeburt unter den aposteln handelt. Der bestimmte artikel bezieht das wort aber auf das bewusstsein des subjectes von ὡφθη, auf das bewusstsein Christi. Weil für das bewusstsein Christi Paulus το ἐκτρωμα war — die fehlgeburt unter seinen aposteln — so erschien er ihm zuletzt von allen.

So hat denn Paulus die Korinther mit dem evangelium, das er ihnen verkündete, genau bekannt gemacht. Er hat ihnen die grundtatsachen dieses evangeliums vorgeführt, wie er sie (von den uraposteln) empfangen hat, den tod, das begräbnis, die auferweckung, die erscheinung des auferweckten für den Kephas (und die zwölf). Er hat mit den weiteren erscheinungen des auferweckten auch die seine berichtet; alle sind tatsächliche bestätigungen dessen, was durch die dem Kephas gewordene erscheinung des auferweckten zuerst verbürgt war, der auferweckung des toten und begrabenen. So zieht er denn nun den Korinthern über das evangelium, das er verkündet hat, das sie geglaubt haben, den schluss: *sei es nun also ich* — bei dieser sache, wo die tatsache der auferweckung des gestorbenen und begrabenen Christus durch diese erscheinungen feststeht — *seien es jene, so\*) verkündigen wir und so werdet ihr gläubig.*

Hat Paulus hiermit als tatsächlichen grund des evangeliums und des glaubens die auferweckung des toten Christus festgestellt: so zieht er nun aus dieser tatsache die logischen folgerungen für die frage der totenaufweckung. Auf grund des notwendigen zusammenbestandes der auferstehung Christi und der totenaufstehung überhaupt, zeigt er die unannehmbarkeit der folgerungen aus einer nicht-auferstehung Christi, um die unmöglichkeit einer leugnung der totenaufstehung daran nachzuweisen.

*Wenn aber, dass Christus aus toten ist auferweckt worden, verkündet wird* — so lautet die erste folgerung — *wie behaupten unter euch etliche, dass totenaufstehung nicht ist\*\*)?* Dass diese

---

\*) d. h. als eine tatsache, welche durch eigene und anderer glaubwürdiger männer lebenserfarung feststeht.

\*\*) Durch die form des satzes — die heraufnahme des subjectes des nebensatzes Χριστός in den hauptsatz und die stellung des objectes des nebensatzes ἐκ νεκρῶν vor das bindewort, fällt der ton auf Χριστός, auf ἐκ νεκρῶν, auf ἐγγεῖραι. Und diese lesart empfiehlt sich dem gedanken entschieden. — Das artikellose νεκρός bleibt ausdrück der art = tote im artgegensatze zu lebenden. — Ebenso ist die artikellose verbindung: ἀναστάσις νεκρῶν als artbegriff gedacht. — Der schluss des Paulus beruht auf der unausgesprochenen voraussetzung, dass Χριστός, der himmelsmensch, ein weibesson und erdenmensch geworden (gal. 4, 4) und als erdenmensch gestorben und auferweckt ist. Damit ist in der auferweckung des toten Christus die auferweckung der toten erdenmenschen in Christo gesetzt. Daher steht auch nicht Χριστός Ἰησοῦς, was man erwarten könnte, sondern Χριστός

leugnung der totenauf resurrection überhaupt mit logischer notwendigkeit die leugnung der auferweckung Christi ist, heben die worte hervor: *wenn aber totenauf resurrection nicht ist: so ist auch nicht Christus auferweckt.*

Führt also die ungläubige leugnung der totenauf resurrection mit logischer notwendigkeit zu der leugnung der auferweckung Christi: so zeigt nun Paulus an den für gedanke und gemüt unannehmbaren folgerungen aus einer nicht-auferweckung Christi die logische notwendigkeit einer gläubigen gewissheit der totenauf resurrection. In diesem sinne ist die erste folgerung: *wenn aber Christus nicht auferweckt ist, so ist ja also leer \*) unsere predigt, leer auch euer glaube.* Und an diese folgerung für das object der predigt schließt sich die zweite für die predigenden subjecte: *wir werden aber auch als lügenzeugen Gottes \*\*) erfunden, weil wir zeugen wurden wider Gott (darüber), dass er Christum auferweckte, den er nicht auferweckte, wenn doch ja also tote nicht auferweckt werden. Denn wenn tote nicht auferweckt werden, ist auch nicht Christus auferweckt.* Und nicht allein one wirklichen gegenstand ist predigt und glaube, und lügner sind die zeugen für seine gegenständliche wirklichkeit, sondern auch one erfolg und zweck ist ein solcher, ein gegenstandsloser glaube. Daher folgert Paulus weiter: *wenn aber Christus nicht auferweckt ist, so ist eitel euer glaube, noch seid ihr in euren sünden \*\*\*).* Und nicht allein der lebenden, auch der toten glaube ist eitel: *also auch die da entschliefen †) in Christo gingen ins (ewige) verderben.* Die ganze trostlosigkeit eines glaubens aber, der dem leben-

---

als ausdruck für die Messiaspersönlichkeit, die principielle für die menschen, welche sind του Χριστου. Der schluss aber geht zuerst von der *wirklichkeit* eines begriffes in *einem* falle, auf die *unleugbarkeit* seiner möglichen verwirklichung in *allen* fällen; dann von der *leugnung* der wirklichkeit des begriffes in *allen* fällen auf die *notwendige* verleugnung seiner verwirklichung in *einem* falle.

\*) d. h. one wirklichkeit des gepredigten und geglaubten objects.

\*\*) d. h. als ὅπερ θεοῦ ψευδὸς μαρτυροῦντες und daher μαρτυροῦντες κατὰ θεοῦ. Der gen. ist allerdings gen. obj.

\*\*\*) Denn one auferweckung war der tote nicht der Messias, der eine, durch dessen tod die sünde aller gesünt werden sollte, sondern ein ἀνὴρ πλανός, der den tod für seine eigene sünde erlitt.

†) Das part. aor. setzt das κοιμασθαι als zeitlichen akt des lebens zur vorbereitung auf das: ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ. Das part. perf. würde das κοιμασθαι als zeitlosen wesenszustand setzen.

den die hoffnung auf ein wesenhaftes einflößt, das dem toten in schein zerfließt, presst dem apostel den klageruf aus: *wenn in diesem leben da auf Christum (unsere) hoffnung gesetzt habende einzig und allein wir sind \*)*, so sind wir bejammernswerter als alle menschen.

So hat Paulus auf grund des unzerreißbaren zusammenhanges von Christi auferweckung mit totenauferstehung und an der notwendigkeit die auferweckung Christi nicht aufzugeben die notwendigkeit nachgewiesen die totenauferstehung festzuhalten. Wenn aber auch die gewissheit einer auferstehung der toten an der auferweckung Christi dem bewusstsein sich aufdrängt, so bleibt sie doch immer eine unbegriffene und unbegreifliche, dem zweifel immer wieder ausgesetzte annahme, so lange sie als eine einzelne tatsache ohne zusammenhang mit der gesamten heilsweltbewegung und nicht gehalten und gestützt von dieser dasteht. Erst wenn das einzelne, in den großen zusammenhang des ganzen gestellt, als ein notwendiges glied dieses ganzen und seiner bewegung erkannt wird, verliert es für den denkenden geist das wesen der zufälligkeit und unbegreiflichkeit und wird mit der erkenntnis seiner vernünftigen notwendigkeit zur inneren gewissheit. Das ist das bewusstsein und das gefühl, welches den Paulus auch hier \*\*) treibt, die der hellenischen vernunft so widersprechende auferstehung der toten als ein notwendiges und

---

\*) Die beiden contrastbegriffe: „dieses leben da“ (das leidensvoll jämmerliche) und „auf Christum hoffen sein“ (ohne erfüllung) hat Paulus an einander gerückt, damit der widerspruch ihres inhaltes in schmerzliches licht trete. Dadurch ist die stellung des *μονον* bedingt, das logisch zu dem begriffe: *ἐν Χριστῷ ἡλπιότας εἶναι* gehört = wenn in diesem lebensleide Christushoffen nur wir sind. Es wird das *εἶναι ἐν τῇ ζωῇ ταυτῇ* eingeschränkt durch *μονον* auf das *ἐν Χριστῷ ἡλπιότας εἶναι*. Paulus verbindet aber *ἐν Χριστῷ ἡλπιότας εἶναι*, weil für ihn eine *ἐλπίς* überhaupt nur *ἐν Χριστῷ* denkbar ist.

\*\*) In gleicher weise verhält es sich mit der vorstellung des gesetzes als zum zwecke der sünde gegeben (gal. 3), mit der vorstellung der objectiven gerechtigkeit als für alle durch einen vermittelt (röm. 5, 12), mit dem unglauben des erwählten volkes als Gottes zweck gesetzt (röm. 9—11), ja mit dem schleiertragen der frau als zum ausdruck ihrer abhängigkeit gefordert (1 kor 11). Grade in diesen ausführungen erschließt sich das innerste wesen und die großartige vernünftigkeit des paulinischen denkens, die natürlich von denen verkannt wird, welche die vernünftigkeit der vernunft an ihrer vernünftigkeit zu messen gewohnt sind.

deshalb vernünftiges glied der vom göttlichen bewusstsein geordneten und bestimmten weltbewegung zu ihrem letzten ziele hin nachzuweisen.

*Nunmehr aber* — so beginnt dieser nachweis — (da die auferweckung Christi der toten auferstehung vernetwendigt) *ist Christus auferweckt aus toten als erstling der entschlafenen \**). Dies, dass Christus, der himmelsmensch, von Gott als erstling der entschlafenen \*\*) aus toten auferweckt ist, wird begründet aus dem wesen der beiden weltbewegungszeiten, welche Gott bewusstvoll im gegensatze entsprechend geordnet hat \*\*\*). *Denn sintemal mittelst eines menschen tod †), so auch mittelst eines menschen ††) ist totenaufstehung.* Und dies wird erläutert durch die worte: *wie nämlich in (dem) Adam alle sterben, so werden auch in (dem) Christus alle lebendig gemacht werden †††).* Und zwar

---

\*) Die worte: ἀπαρχὴ τ. κεκοιμ. sind, weil artikellos, prädikative bestimmung zu ἐγγεγραται und daher nicht durch komma zu trennen. Aus dem vorhergehenden ergibt sich nicht, dass Christus aus toten auferweckt ist; sondern aus dem zusammenhange von totenaufstehung mit Christi auferweckung ergibt sich, dass Christus als erstling der entschlafenen (d. h. der auferstehenden) auferweckt ist. Und hieraus folgt v. 21. Das komma zerstört den fortschritt des gedankens.

\*\*) Die κεκοιμημένοι sind natürlich nur diejenigen, für welche der tod schlaf ist, die zur auferweckung bestimmten gläubigen.

\*\*\*) Denn eben darin, dass die beiden weltzeiten entsprechend geordnet sind, zeigt sich, dass diese ordnung ausdruck der göttlichen intelligenz, dass also die totenaufstehung ein von der göttlichen intelligenz bestimmtes, notwendiges, vernünftiges ist.

†) Ist ursprüngliche lesart das artikellose θάνατος, so ist das wort hier qualitativ als artbegriff gebraucht, entsprechend dem artbegriffe ἀνάστασις νεκρῶν.

††) Wenn im folgenden parallelsatze entsprechend dem ἀνθρώπου nicht Χριστός Ἰησοῦς, sondern Χριστός steht: so ist dieser im unterschiede von röm. 5, 15. 17. 21 hier als der δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ gedacht (v. 47), als die (praeexistente) messiaspersönlichkeit.

†††) Gedanke ist: in dem bestimmten einen menschen Adam, nicht in den πάντες selbst ist es gegründet, dass alle sterben; in dem bestimmten einen menschen Christus, nicht in den πάντες selbst ist es begründet, dass alle werden lebendig gemacht werden. So tritt in Adam, wie in Christus eine objective macht hervor, deren wirkung von dem einen auf alle ausgeht. Das woher und wie dieser macht führt Paulus hier nicht weiter aus (cf. röm. 5, 12 ff.). Daraus folgt aber, dass von dem πάντες nur diejenigen umfasst werden, über welche Adam und Christus ihre objective macht erstrecken, οἱ τοῦ Ἀδάμ und οἱ τοῦ Χριστοῦ (v. 23), wie röm. 5, 12 πάντες und οἱ πολλοί wechseln. Es gilt hier das wort des Grotius zu 13, 7: solent voces universales restringi ex materia subjacente

vollzieht sich diese belebung in göttlich bestimmter ordnung.  
*Ein jeder aber* — heißt es — *in der (ihm) eigenen stellung* \*):

cf. zu 8, 6. Und wie in wirklichkeit in Adam nicht alle sterben (die gläubigen), so werden auch in wirklichkeit nicht alle in Christo lebendig (die ungläubigen). An eine auferstehung aller ist also hier nicht zu denken. Es wäre doch unmöglich, dass Paulus von denen, welche auferstünden, um das todesurteil zu empfangen, sagen würde: sie werden in Christo *lebendig* werden (ζωοποιηθῶσονται, nicht ἐγερθῶσονται). Das sterben aber aller auf grund des einen ist gegenwärtige wirklichkeit, die wirkung einer schon in der vergangenheit wirksam gewordenen macht; das lebendig werden aller auf grund des einen ist zukunft, die wirkung einer bei der parusie Christi wirksam werdenden kraft.

\*) Entscheidend für die deutung des dunklen wortes ταγμα ist das von der exegese bisher übersehene ἰδιω. Das ταγμα wird dadurch als ein dem ἑκάστος eigenes, eigentümlich gehörendes, bestimmtes, entsprechendes hingestellt. Nun muss Paulus doch im vorhergehenden irgend etwas ausgesprochen haben, was diese vorstellung des ἰδιον in ihm erregt, in den hörern verständlich macht. Das ist der gedanke v. 20: dass Christus als erstling der entschlafenen aus toten auf-erweckt ist. Damit ist die vorstellung einer reihenfolge in der auferstehung angeregt und zugleich Christo seine stelle in dieser reihenfolge angewiesen: ist er erstling der entschlafenen, so kommt es ihm zu, auch erstling der wiederlebendig gemachten zu sein. Und so hat er ein ἰδιον ταγμα. Damit ist aber auch den κεκοιμημένοι ein ἰδιον ταγμα angewiesen. Sind sie nach Christus entschlafen, so kommt es ihnen zu, auch nach ihm lebendig gemacht zu werden.

Und damit ist die zweite dunkelheit, die beziehung des ἑκάστος, aufgehehlt. Es wird auf πάντες allein bezogen. Aber Paulus kann nicht gedacht haben und hat durch nichts angedeutet, dass jeder von den πάντες, den κεκοιμημένοι, ein ἰδιον, ein ihm eigentümlich zukommendes ταγμα habe. Denn selbst man wollte — was doch aus andern gründen unmöglich — πάντες auf die zum leben und zum tode lebendig zu machenden beziehen, wo hat Paulus irgendwie angedeutet, dass jeder unter diesen oder jede klasse von diesen ein ἰδιον ταγμα habe? Das ἑκάστος bezieht sich also auf Χριστός und die κεκοιμημένοι, auf Χριστός und die πάντες, auf die beiden, von denen vorher allein die rede war.

Dass dies der gedanke des Paulus, beweist der folgende satz, den Paulus asyndetisch als ausdruck der in den worten: ἑκάστος — ταγματι liegenden vorstellung anknüpft.

Aber ist denn Christus für sich allein ein ταγμα? Nach der vorstellung des Paulus bildet der führer der schar ein eigenes ταγμα in der aufstellung des heers, und die schar auch ein eigenes ταγμα. Cf. Clem. R. I ad Kor. 37: οὐ πάντες εἰσιν ἐπαρχοὶ οὐδὲ χιλιάρχοι οὐδὲ ἑκατοντάρχοι οὐδὲ πεντηκοντάρχοι οὐδὲ το καθέτης· ἀλλ' ἑκάστος ἐν τῇ ἰδιῳ ταγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπο τοῦ βασιλεως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ. Nach dieser anschauung hat also der oberbefehlshaber, hat jeder unterbefehlshaber sein ταγμα im heere. Und diese anschauung ist ibidem cap. 40—41 auf die stellung des hohepriesters, priesters, leviten, laien übertragen. Dabei bleibt ein unterschied zwischen ταγμα und τάξις. Bei diesem tritt die

*als erstling Christus, darauf die Christushörigen bei seiner gegenwart.* Nach dieser wiederbelebung der Christusgläubigen tritt nun das ende jener geschaffenen welt ein, welche der vergänglichkeit unterworfen worden (röm. 8, 39ff.). Denn aus dieser sündigen und vergänglichen welt sind jetzt diejenigen in die unvergängliche welt hinübergerettet, welche, zum ewigen leben bestimmt, in Christo das ewige leben empfangen haben, diejenigen, in denen an ihrem teile Gott alles in allem ist. Und es handelt sich nun vor dem eintritte des endes nur noch um die vernichtung aller himmlischen widergöttlichen und lebenfeindlichen mächte, damit in der unvergänglichen welt auch im ganzen sinne Gott sei alles in allem. In dieser vorstellung fährt Paulus fort: *dann ist das ende \*)*, *wann er sein königtum übergibt dem Gotte und vater \*\*)*, *wann er wird vernichtet haben jede herrschergewalt und*

tätigkeit, bei jenem das ergebnis der tätigkeit in den vordergrund des bewusstseins. Christus hat sein *ταγμα*, seine stellung in der auferstehungsentwicklung als ergebnis einer göttlichen bestimmung.

Und es hat doch nichts gegen sich, worauf Hofmann a. l. schon hingewiesen, dass Paulus der frage begegnen wolle, weshalb denn die in Christo entschlafenen und zum leben bestimmten nicht gleich mit ihrem tode auferstehen. Diese frage war sehr natürlich bei den bestreitern der auferstehung. Dieser frage antwortet Paulus, dass die *κακοιμημενοι* ein eigenes *ταγμα* bilden, welches erst in aufstellung tritt, wenn der führer erscheint. Vorher ist das erscheinen der schar überflüssig; mit der erscheinung des führers ist es notwendig. So verstehen wir auch das *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*.

Das wort *παρουσία* ist ganz im urchristlichen sinne gebraucht, wie im evang. allein Matth. es aufbewahrt hat: es bezeichnet die gegenwart des Messias in seiner Messiaswürde. So war er vorher noch nicht gegenwärtig.

\*) Das *τέλος* auf das ende der auferstehung und die auferstehung der nichtchristen zu beziehen, ist gegen die bestimmte erklärung des Paulus. In den worten: *ὅταν παραῖδοι — πατρὶ*, hat er ausgesprochen, dass er das weltende im bewusstsein habe, und in dem *ὅταν καταργησῇ — δύναμιν* hat er angegeben, unter welcher bedingung dies weltende eintreten werde. Vorwärts aber auf das *ὅταν*, nicht rückwärts ist das wort *τέλος* grammatisch und logisch bezogen. Hiergegen dem Paulus die vorstellung aufbürden (Meyer), dass „mit der parusie der finis hujus saeculi eintrete“ heißt von der großartigen weltanschauung des Paulus nichts wissen, dass in die ursprünglich unvergängliche schöpfung durch die sünde der tod und die vergänglichkeit eintrat (röm. 5, 12. 8, 20), das ende *dieser* schöpfung also in dem augenblicke eintritt, wo mit der sünde vergänglichkeit und tod vernichtet ist (v. 26).

\*\*) In der formel *τῷ θεῷ καὶ πατρὶ* ist durch *καὶ* der begriff *πατήρ* ver selbstständig, weil in ihm ein besonderer beweggrund liegt für das *παραδίδοναι*.

jede macht und kraft. Mit der wiederbelebung nämlich der gestorbenen Christugläubigen bei der parusie Christi denkt Paulus den entscheidenden augenblick in der weltbewegung erreicht, der den eintritt des endes dieser sündig und vergänglich gewordenen welt ermöglicht. Sobald aus *dieser* welt diejenigen, welche zum heil und zum leben bestimmt sind, in der auferweckung dieses leben gewonnen haben, ist der zweck der ganzen bewegung *dieser* welt erfüllt und ihr ende muss eintreten. Mit diesem ende aber beginnt der anbruch einer neuen schöpfung, in welchem nur leben, kein tod mehr sein wird. Und dies fordert nach der auferstehung der zum leben bestimmten noch die vernichtung aller widergöttlichen mächte des vergänglichen, vor allem aber des todes. Diese vernichtung ist der inhalt des königtums Christi, der zum βασιλεὺς und κυριος von Gott bestimmt, diese κυριότης darin verwirklicht sehen muss, dass *alle* seine feinde — die mächte der sünde und des todes als feinde des lebens — und vor allem der tod selbst zu seinen füßen vernichtet \*) liegen. In diesem sinne wird der vorhergehende gedanke — das καταργησαι — mit den worten begründet: *denn er muss königlich herrschen „bis dass er wird gelegt haben alle seine feinde (nicht nur die irdischen) unter seine füße \*\*)“*. Als letzter feind wird vernichtet der tod \*\*\*). Dieser gewaltige gedanke wird begründet durch Gottes wort (pslm. 8, 6): „denn alles unterwarf er — Gott — ihm unter seine füße“. Das monotheistische gottesbewusstsein und gottesgefühl kann aber an diesem worte keinen anstoß nehmen, wenn nur feststeht, dass in dem „alles“ Gott selber nicht eingeschlossen ist. Deshalb setzt Paulus hinzu:

---

\*) Ob in ihrer macht, oder ihrem dasein vernichtet, lässt sich nicht entscheiden. Die schilderung v. 24 sqq. und das wort καταργεῖν gehen wol nur auf das erstere.

\*\*) Wenn die gottbestimmte notwendigkeit einer βασιλεία του Χριστού hier dem Paulus an dem gottesworte psalm. 110, 1 aufgegangen ist, so scheint die beziehung des θῆ auf Gott das richtige. Was v. 27 die beziehung des ὑπατάξεν auf Gott möglich und notwendig macht, das wirkt schon hier.

\*\*\*)) Die hervorhebung dieses momentes deutet darauf hin, dass Paulus einem gegengrunde gegen die unsterblichkeit begegnen will, der von den leugnern der auferstehung auf grund von v. 35 erhoben worden sein muss, dass die auferstehung des (fleisches) leibes nur eine auferstehung zu neuem tode werden müsse.

Von hier aus begreifen wir, weshalb Paulus den gedanken: εἰτα το τέλος vordrängend unmittelbar an: ἐπειτα οἱ του Χριστου anschließt.

*wann er aber wird ausgesprochen haben, dass alles unterworfen ist \*)*: so ist offenbar, dass (alles unterworfen ist) *außer dem, der ihm — Christo — alles unterworfen hat. Wann aber ihm wird alles unterworfen worden sein, dann wird auch \*\*) der son selber — dem alles unterworfen wurde — dem sich unterwerfen, der ihm alles unterwarf, damit Gott sei alles in allem \*\*\*).*

So hat Paulus auf grund der gewissheit der auferweckung Christi den glauben an eine totenaufstehung als logische notwendigkeit nachgewiesen und die auferstehung der toten als ein notwendiges glied in der vom gedanken Gottes geordneten weltbewegung aufgezeigt. Zugleich hat er in der darstellung dieser bewegung zu ihrem letzten ziele darauf hingedeutet, dass diese auferstehung der toten, die er verkündet, ist, was sie sein soll, eine auferstehung nicht zu neuem tode, sondern zu ewigem leben. Diese so gewonnene logische gewissheit der totenaufstehung begründet er nun anhangsweise noch durch den nachweis, dass dieselbe auch eine praktische forderung des gemütes sei.

*Denn sonst †)* — so wird zuerst die auferstehung als eine

\*) Das perf. drückt schön die vollendung des kampfes wider die Christusfeindlichen todesmächte aus. — Dass zu εἰπῇ Christus als subject gedacht werden müsste (Heinrici a. l.), wäre nur begründet, wenn auch zu ὑπετάξεν Christus subject wäre. Grade wenn Paulus „mit dramatischer lebendigkeit“ schildert, so ist es Gott, welcher den kampf zur unterwerfung geführt hat (ὑπετάξεν), der nach vollendung des kampfes spricht zu dem, der zu seiner rechten sitzt: πάντα ὑποτάσσεται.

\*\*) Sollte die auslassung des καὶ nicht doch reflexion späterer christologie sein? Als zeugen haben wir neben D\*FG. syr. sch. wieder B, der grade in anscheinend kleinen dingen voll reflexion. Wer καὶ nicht las, dachte: dann wird er selber, der son, dem sich unterwerfen, der ihm alles unterwarf. Die feinheit des gedankens — die freiheit in der unterordnung — leuchtet ein.

Grade aber an einer solchen, allerdings entscheidenden stelle sieht man, wie die reflexion der alten in bearbeitung des textes tätig war.

\*\*\*) Auch mir scheint ἐν παντί neutr. Nach vernichtung aller Christus und Gott feindlichen mächte auf erden und in den himmeln sind nur Christus, die christen, (die gottfreundlichen engelwesen) und die von allem widergöttlichen freie neue schöpfung. Mich dünkt es eine minderung der großen anschauung παντί als masc. zu fassen.

Eine ἀποκαταστάσις παντῶν ist wider den innersten sinn dieser weltanschauung. Alles widergöttliche wird am ende der ersten schöpfung vernichtet (wenigstens in seiner macht), nicht errettet. Infinitum non est tenax finiti — finitum non est capax infiniti!

†) Das ἔτι bezieht sich auf das im bewusstsein des Paulus lebendige er-

praktische forderung begründet — *was werden die zu stande bringen, welche für ihre toten sich taufen lassen* \*)? *Wenn überhaupt tote nicht auferweckt werden, zu welchem zwecke auch lässt man sich taufen für sie?* Und noch aus einer andern lebensbeziehung zeigt sich an dem beispiele des Paulus die totenaufstehung als eine praktische forderung. *Zu welchem zwecke auch* \*\*) *stehen wir jede stunde in gefar?* Den sinn dieser worte erläutert die asyndetisch angereihte aussage: *tag täglich sterbe ich, bei eurem rümen, dass ich besitze in Christo Jesu, unserm herrn* \*\*\*)! Weil aber Paulus dieser täglichen lebensgefahr zu

gebnis der vorhergehenden ausführung, an die gewonnene gewissheit der totenaufstehung, und begründet dieselbe indirekt durch folgerung aus dem gegenteile.

\*) Die worte beziehen sich auf den brauch der stellvertretenden taufe, der später noch als sitte der Cerinthianer, der Marcioniten erwänt wird. Für einen ungetauft gestorbenen katechumenen oder einen dem glauben zugewandten ließ sich ein anderer — wol meistens ein angehöriger — stellvertretend taufen. Der artikel in τῶν νεκρῶν, der hier zuerst eintritt, ist daher nicht generisch (Meyer). In Korinth stand die übung dieses brauches wol im zusammenhange mit den vielen todesfällen in der gemeinde (11, 30).

Man sollte sich aber hüten, diesen brauch dem bewusstsein des Paulus fremd oder widersinnig zu nennen. Wie hätte er in diesem falle die gewissheit der totenaufstehung damit bestätigen mögen?! Die weltanschauung des Paulus ist freilich der anbruch des rechts der subjectivität, aber nicht der durchbruch. Denn sonst hätte der glaube an den εἰς ὑπερ πάντων den kern seines heilsbewusstseins nicht bilden können. Und die noch objective weltanschauung des Paulus kann in dem βαπτίζεσθαι ὑπερ τῶν νεκρῶν, wenn diese gläubige waren, kein zweckwidriges tun gesehen haben. Nur unter dieser annahme ist die stelle in diesem zusammenhange berechtigt.

Daher muss auch das ποιήσουσι im sinne eines erfolganstrebenden tuns gefasst werden (cf. das τι). Auch das futur erklärt sich damit. Es deutet auf den zukünftigen erfolg.

Das καὶ des fragesatzes ist das καὶ der entsprechenden folge. Man denke den satz nur in seinem negativen sinne, 2 kor. 2, 2.

\*\*) Da der fragesatz negativen sinnes: *τι καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν* — mit dem vorhergehenden fragesatze: *τι καὶ βαπτίζονται* — auf denselben vordersatz: *εἰ ὁλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται* — sich bezieht; so kann auch das καὶ des zweiten kein anderes sein, als das des ersten fragesatzes. Sinn: wenn überhaupt tote nicht erweckt werden, so ist es auch zwecklos, dass wir etc. (gegen Meyer und Heinrici). Der nachdruck auf ἡμεῖς erklärt sich aus dem gegensatze des Paulus zu andern aposteln, welche nicht in lebensgefahr treten.

\*\*\*) Für die warheit des stolzen wortes: *καθ' ἡμεραν ἀποθνήσκω* beruft Paulus sich darauf, dass die *Korinther* sich dessen ja rümen. Der *Korinther* rümen aber ist es, weil der gegenstand dieses rümens — die lebenaufopfernde hingabe des Paulus

einem rümen nicht über sich, sondern über Christum Jesum sich preisgibt, so tut er es nicht nach weise gewöhnlicher menschen, welche nur in eigenem interesse zum gewinne für sich in lebensgefahr sich stürzen. Daher reiht Paulus wieder asyndetisch die erläuternden worte an: *wenn ich in (eines endlichen) menschen weise in Ephesus zum bestienkämpfer wurde, was ist für mich der (dafür zukommende) nutzen* \*)? Und als ergebnis einer weltbetrachtung, welche mit leugnung der auferstehung selbst die vollste hingabe an die höchsten zwecke nur auf den lon des diesseits verweist, der grade den besten nicht gezalt wird, ruft Paulus den auferstehungsleugnern den lebensgrundsatz entgegen: *wenn tote nicht auferweckt werden, so wollen wir essen und trinken; denn morgen sterben wir!* Aber in dieser notwendigen folgerung aus der leugnung der auferstehung tritt den leugnern selber der widerspruch ihres unglaubens mit jeder religiösen und christlichen weltanschauung schneidend entgegen. Und so hat die manung des Paulus ihre stätte: *irret nicht; es verderben gute*

an seine bestimmung — den apostel der *Korinther* auszeichnet im gegensatz zu andern aposteln. Diesen feinen ausdruck, wenn man will, stolzer bescheidenheit zieht die lesart ὑμετέραν ins plumpe, obwol sie den gewollten sinn trifft. Eine erläuterung des inhaltes der καυχῆσις ist der zusatz ἢ ἐχω — ἡμῶν. Nicht als ein rümen an, über sich — denn auf eine καυχῆσις ἐν geht das ἐν zurück — sondern als ein rümen an Christo Jesu und an dessen wirken durch ihn besitzt Paulus dieses rümen der *Korinther*, cf. v. 10.

Nur verkennt man wieder die feinheit des gedankens, wenn man ὑμετέραν als stellvertretung eines gen. obj. fasst (Meyer, Heinrici). Wie könnte Paulus die warheit seines wortes: täglich sterbe ich — dadurch bekräftigen, dass er der *Korinther* sich rümt?!

\*) Der gedanke ist: wenn ich in weise eines endlichen menschen, der für seine gefarvolle tat den sofortigen nutzen des diesseits will, in den bestienkampf ging, bei dem ich doch nicht für mich, sondern für das evangelium, für Christum Jesum todesgefahr bestand, was ist der nutzen dieser todesgefahr für mich, der ich zeitlichen lon dafür finde und begehre, wenn es keine auferstehung gibt zu jenseitigem lone?

Bezeichnete das θηριομαχεῖν wirklich einen kampf nicht mit tierbestien, sondern mit menschenbestien, würde Paulus, dem doch ein solcher kampf nichts ungewöhnliches und besonderes war, desselben wol hier in diesem zusammenhange (v. 3) erwänung getan haben? Freilich wird es immer befremden, dass Paulus eines arenakampfes mit tierbestien 2 kor. 11, 25 nicht gedacht hat, befremden, dass er einem solchen kampf lebend entgangen ist. Aber man berufe sich nicht auf Lukas (Hofmann). Eine rechtliche *verurteilung* des Paulus von seiten einer Römischen behörde zu erzählen, lag nicht im zwecke des Lukas.

*sitten böse gespräche*\*)! In der überzeugung aber, dass wortstreit über eine solche frage den menschenkopf nur umnebelt mit ungehöriger weisheit, weil durch weisheit die frage nicht zu entscheiden ist, mant er die gemeinde und die auferstehungsleugner: *werdet nüchtern in rechter weise* (wie es sein soll) *und sündiget nicht* \*\*); *unkenntnis nämlich Gottes haben etliche. Zur beschämung sag ich's euch.*

Mit diesen worten hat Paulus sich den übergang zu einer weiteren erörterung der frage gebant. Eben die unkenntnis der allmacht Gottes hatte die leugnung der totenauferstehung ermöglicht. Denn nach v. 35 handelte es sich bei der entscheidung der auferstehungsfrage endgültig um die natur des auferstehungsleibes. Und die leugner hatten doch warscheinlich auf grund des jüdischen dogma von der auferstehung des fleischesleibes grade aus der vergänglichkeit des fleisches die unmöglichkeit einer auferstehung des fleischesleibes zum leben und nicht etwa zu neuem tode hergeleitet; sie waren aber dabei von der voraussetzung ausgegangen, dass es nur *einen* leib, den seinem wesen nach vergänglichen fleischesleib, gebe und hatten die allmacht Gottes nicht in rechnung gezogen, die einen andern, als den vergänglichen fleischesleib, den auferstehenden zu schaffen die kraft habe.

Mit rücksicht hierauf stellt nun Paulus, nachdem er den glauben an eine totenauferstehung im allgemeinen gesichert hat, auch den entscheidenden gegengrund der auferstehungsleugner gegen die auferstehung in ihrer besonderen bestimmtheit, gegen die eines vergänglichen auferstehungsleibes, sich selber gegenüber, um ihn zu widerlegen. *Aber sagen wird einer* — so beginnt die widerlegung mit aufstellung des zu widerlegenden — *wie* \*\*\*) *wer-*

\*) So wird das wort *ὁμιλῶν* wol zu übersetzen sein cf. *ὁμιλεῖν* luk. 24, 14. 15. act. 20, 11. 24, 26. Das wort hat fast den sinn von *συζητεῖν*, luk. 24, 14. Und Paulus warnt vor *διαλογισμοὶ περὶ ἀναστασεως νεκρων* und vor *διακρίσεις διαλογισμων* röm. 14, 1, vor erörterungen dieser frage mit gründen des verstandes, wo der glaube an die allmacht Gottes entscheidet, v. 34.

\*\*) Dieses *ἀμαρτανεῖν* = in widerspruch treten mit Gott, seinem willen und wesen, wird erläutert durch das folgende und durch die *ἀγνοῖα θεου*. Diese bezieht sich nämlich auf die allmacht Gottes, und diejenigen, die auf gründe endlicher weisheit hin totenauferstehung verwerfen, leugnen damit diese allmacht.

\*\*\*) Das *πῶς* ist im fortschreitenden gedanken erst der allgemeine ausdruck

*den doch auferweckt die toten?! Mit wie beschaffenem leibe aber kommen sie (aus der abyssus, röm. 10, 7, der totenbehäusung) \*)? Tor du \*\*) — antwortet Paulus auf diese frage, mit welcher der leugner der auferstehung den behaupter derselben einer offenkundigen unverständigkeit glaubt zeihen zu können — was du säest, wird nicht zum leben gebracht, falls es nicht wird gestorben sein. Und was du säest — nicht den leib, den werden sollenden, säest du, sondern ein nacktes \*\*\*) (leibloses) korn etwa von weizen oder von irgend einem der übrigen (samen), Gott aber gibt ihm einen leib so, wie er es wollte (bei der schöpfung), und einem jeglichen der samen einen (ihm) eigenen leib. Den, der eine totenauferstehung leugnet, weil er einen leib, der zum leben aufersteht, sich nicht denken kann, den weist Paulus, um seine torheit ihn fühlen zu lassen, zunächst auf eine tag täglich vor augen liegende, allbekannte tatsache hin, dass jedes samenkorn in der erde ersterben muss, um zum leben, zur lebendigen pflanze erweckt zu werden. Somit ist gemäß einer naturanalogie das lebendig werden überhaupt eines gestorbenen eine unleugbare tatsache. Aber dieselbe tatsache verkündet noch ein anderes, entscheidendes. Nicht der leib wird gesät, der in zukunft werden soll, sondern ein leibloses. So ist also der leib der zum leben erstandenen pflanze nicht der leib, der zum ersterben gesät wurde, sondern ein erst bei der belebung dem gestorbenen*

für die frage nach der art und weise, wie, wenn totenauferstehung ist, die jetzt toten auferweckt werden.

\*) Das δε ist ausdruck des fortschritts zu einem neuen. In diesem neuen aber tritt jetzt in leiser entgegenstellung das besondere dem allgemeinen gegenüber (πῶς — ποῦ σωμάτων).

\*\*) Vollkommen verkehrt ist es das σὺ mit ὁ σπείρεις zu verbinden. Denn wie kann σὺ im gegensatze zu ὁ θεός v. 37 gedacht sein?! Als ob, was Gott säet, anders zum leben gebracht würde! Das: ὁ θεός v. 38 hat seine logische beziehung nur zu dem σπείρεις v. 37. — Der vokativ οὐ ὦ ist ausdruck eines affektes, des unwillens, des erstaunens. Krüger, gr. spr. 45, 3, 1. Kühner, gr. gr. II, § 357, 4. Ein adjectivischer vokativ zu σὺ pflegt aber diesem voranzugehen. Krüger, gr. spr. 45, 3, 4.

\*\*\*) Der ausdruck γυμνός ist, wie 2 kor. 5, 3, bezeichnend für die vorstellung, dass die ψυχή oder das πνεῦμα im tode der hülle des leibes entkleidet wird, um nackt zum todesschlaf in die abyssus zu gehen, bei der auferweckung aber von neuem mit einem leibe bekleidet und dadurch zu neuem leben auferweckt zu werden. Denn erst in einem σῶμα kann das πνεῦμα lebenstätig und deshalb lebend werden.

gegebenen. Und Gott ist es, der in seiner allmacht diesen leib dem zum leben erstehenden gibt, und zwar so, wie er den leib in seiner allmachtwillkür bei der schöpfung wollte. Und Gott ist es, der einer jeden der samenarten\*) einen ihrer art entsprechenden, eigentümlich unterscheidenden leib gibt. So ist also an dieser offenkundigen tatsache auch *der* gegengrund gegen die tötenauferstehung widerlegt, dass doch nur ein leib *einer* art auch für den aufzuerstehenden menschen vorhanden sei, der fleischesleib, und dieser doch zum ewigen leben nicht auferstehen könne. Wenn Gott in seiner allmacht jedem gestorbenen samenkorne einen seiner art entsprechenden leib gibt, so wird er in seiner allmacht auch dem gestorbenen gläubigen bei der auferweckung einen seiner art (cf. v. 45) entsprechenden leib geben können. So weist Paulus die auferstehungsleugner auf eine vielheit ihrer art nach unterschiedener leiber hin. Und diesen hinweis verdeutlicht er durch eine zweite, wieder tatsächlich vor augen liegende und unleugbar gewisse naturanalogie, durch eine unterschiedenheit der seelisch lebendigen leiber. Die unterschiedenheit zeigt sich aber — und das ist ein entscheidendes — an der unterschiedenen fleisnessubstanz dieser seelisch lebendigen leiber, insofern jeder unterschiedenen art dieser wesen ein seiner substanz nach unterschiedener fleischesleib entspricht. In diesem sinne fährt Paulus fort: *nicht jedes fleisch ist ein und dasselbe fleisch\*\*), sondern ein anderes ist menschen(fleisch), ein anderes*

\*) Denn generell, nicht individuell ist der gedanke gedacht, weil nach überwiegender bezeugung Paulus nicht το (ἰδίον σωμα) geschrieben.

\*\*) Ueber die bedeutung von σαρκί und ihren unterschied von σωμα cf. Holsten: zum ev. d. Pls. u. Ptr. p. 376. Heinrici (l. l. p. 531 anm. 3) glaubt an der einen stelle 9, 27 entscheiden zu können, dass von Paulus „die scheidung von σαρκί und σωμα nach den kategorien von stoff und form betreffs der physischen verhältnisse nicht streng (?) durchgeführt ist“. Aber 9, 27 bezeichnet σωμα ganz richtig den leib als die äußere (materielle und substantielle) erscheinungsform des innern ich, den äußeren menschen der vom innern menschen bekämpft und in zucht genommen wird cf. 1 kor. 7, 34 und: zum. ev. ds. Pls. u. Petr. p. 377 anm. Natürlich „würde der begriff des σωμα aufgehoben, wenn es als reine form gedacht werden sollte“. Denn diese „reine form“ ist nur eine leere abstraktion des verstandes. Der lebendige begriff des σωμα aber ist der einer substantiellen form. Nichts desto weniger bleibt jedoch auch im physischen immer für das bewusstsein des Paulus σωμα die form der substanz, der leib des fleisches, σαρκί die substanz der form, das fleisch des leibes.

Das verständnis der ganzen stelle 1 kor. 15, 35—58 ruht darauf, diesen

aber vierfüßer(fleisch), ein anderes vögel(fleisch), ein anderes aber fisch(fleisch). Damit hat Paulus die, welche die auferstehung der toten auf grund der undenkbarkeit eines auferstehungsleibes leugneten, durch analogien der irdischen schöpfung, durch die analogie der pflanzenwelt auf die vielheit unterschiedener aber artentsprechender leiber überhaupt, durch die analogie der tierwelt auf die vielheit *substantiell* unterschiedener, aber auch artentsprechender leiber als auf eine tatsächliche und sinnliche gewissheit hingewiesen. Er lenkt jetzt ihr auge auf die artverschiedenheit irdischer und himmlischer leiber. Und zwar lässt er sie auf jene himmlischen leiber blicken, von deren wesenserscheinung sie wieder eine tatsächliche und sinnliche gewissheit haben, auf die sternleiber, welche Paulus in jüdischem bewusstsein als die erscheinungsform lebendiger himmlischer „δυναμεις“ sich vorstellte. Und himmlische leiber (sind) und irdische leiber; aber \*) andersartig ist der lichtschein \*\*) der himmlischen, andersartig der der irdischen. Ja auch wieder die himmlischen leiber unterscheiden sich unter einander in ihrem lichtschein und beweisen damit tatsächlich in der himmlischen schöpfung eine unterschiedenheit der substanz dieser leiber, wie die tierleiber in der irdischen schöpfung. Ein anderer lichtschein ist sonnen(schein) \*\*\*), und ein anderer lichtschein ist monden(schein) und ein anderer lichtschein ist stern(en)schein; denn stern unterscheidet sich von stern an lichtschein.

So hat denn Paulus durch die tatsächliche und sinnliche gewissheit einer vielheit und substantiellen unterschiedenheit

unterschied festzuhalten. Heinrici hat deshalb den abschnitt in seinem mittelpunkte — in der vorstellung des σώμα πνευματικόν — missverstanden.

\*) Das ἀλλὰ setzt den gegensatz der beschaffenheit gegen die gleichheit der form der himmlischen und irdischen leiber als leiber.

\*\*) Auch hier ist δοξα der schein, den einem wesen ausstrahlt. Natürlich haben auch die irdischen leiber einen solchen (licht)schein. Aus der verschiedenheit dieses scheins muss aber geschlossen werden auf die verschiedenheit der scheinenden substanz.

Die betonung des unterschiedes himmlischer leiber hat aber doch wol zur voraussetzung den glauben an eine unterschiedene daseinsherrlichkeit der auferweckten (3, 12. 2 kor. 5, 10).

\*\*\*) Denn anders, als v. 39, wird hier der elliptische satz zu ergänzen sein = ἄλλη δοξα ἐστὶν δοξα ἡλίου. Das subject (δοξα ἡλίου) ist artikellos weil es als artbegriff gedacht ist = sonnenschein ist ein anderer schein, als mondenschein.

irdischer leiber, einer vielheit und substantiellen unterschiedenheit himmlischer leiber und einer verschiedenheit irdischer und himmlischer leiber die, welche die auferstehung der toten unter voraussetzung nur eines einartigen leibes, des fleischesleibes, verwarfen, dahin geführt, auch die nicht-tatsächliche und nicht-sinnliche gewissheit eines vom irdischen leibe verschiedenen auferstehungsleibes nicht mehr für eine torheit, sondern für eine ihrer sinnlichen gewissheit entsprechende behauptung des glaubens anzunehmen. Daher kann Paulus fortfahren, von dem aus der sinnlichen schöpfung und ihrer sinnlichen gewissheit abgeleiteten ergebnisse einer verschiedenheit irdischer und himmlischer leiber auf die auferstehung der toten und die glaubensgewissheit eines von dem leibe des erdenlebens verschiedenen auferstehungsleibes den analogieschluss zu machen. *So (ist) auch die auferstehung der toten* — fährt er deshalb fort. *Gesäet wird in vergänglichkeit, auferweckt wird in unvergänglichkeit; gesäet wird in niedrigkeit, auferweckt wird in herrlichkeit; gesäet wird in schwäche, auferweckt wird in kraft*\*). Es ist offenbare absicht der dialektischen gedankenbewegung vom zugestandenen zum zuzugestehenden, dass auch jetzt noch Paulus nicht ausspricht, was auferweckt wird, sondern nur die zustandsform angibt, in welcher auferweckt wird. Hatten nämlich die auferstehungsleugner auf grund der vorhergehenden beweisführung die annahme eines auferstehungsleibes als eine auf tatsächliche analogien gestützte zugestanden: so blieb immer noch die forderung unbefriedigt, dass der auferstehungsleib seinem zwecke, einer auferstehung zum leben, entsprechen müsse, und es blieb der anstoß in geltung, dass der fleischesleib dieser forderung nicht genüge. Indem Paulus selber diese forderung als berechtigt anerkennt, räumt er den entscheidenden logischen gegengrund gegen die auferstehung (v. 35) aus dem wege. Und nun erst, nachdem er durch naturanalogien die leugner der auferstehung an die wiederbelebung des toten und an die möglichkeit eines andern, als des fleischesleibes, gewönt, und nachdem er durch das zugeständnis der unvergänglichkeit des auferstehungsleibes den logi-

\*) Die adverbialen bestimmungen in ihrem dualistischen gegensatze beziehen sich natürlich nicht auf das logische subject, sondern auf das logische object der tätigkeit = gesäet wird etwas, das in der daseinsform und dem zustande der vergänglichkeit sich befindet u. s. w.

schen widerspruch gegen die auferstehung des leibes beseitigt hat — nun erst spricht er als entscheidende antwort auf die frage der leugner v. 35 aus, was für ein leib der auferstehungsleib sein wird. *Gesäet wird* — so behauptet er — *ein psychischer* (seelischer) *leib, auferweckt wird ein pneumatischer* (geistiger) *leib*.

Hiermit ist das entscheidende wort in dem beweis für die auferstehung der toten gesprochen. Mit der neuen vorstellung eines *σωμα πνευματικον* im gegensatze zum *σωμα ψυχικον*\*) hat Paulus die unmittelbare antwort auf die frage nach der beschaffenheit des auferstehungsleibes begonnen und mit der aufstellung dieses *σωμα πνευματικον* hat er alle gegengründe der leugner der auferstehung auf grund der undenkbarkeit eines auferstehungsleibes zum ewigen leben abgeschnitten. Denn allerdings nur begonnen hat er diese antwort, weil über die beschaffenheit des *σωμα* selbst — und das war das endlich entscheidende — in den beiden adjectiven *ψυχικος* und *πνευματικος* noch nichts ausgesagt ist. Bevor aber Paulus sich hierzu wendet, sichert er noch erst die wirklichkeit dieser dem bewusstsein ganz neuen vorstellung des *σωμα πνευματικον*. Er tut auch dies durch einen analogieschluss vom zugestandenen auf das zuzugestehende. Wenn das *σωμα*, die gegliederte leibesform, das notwendige werkzeug ist für ein geistiges, um tätig, das heißt für Paulus, um lebendig zu sein \*\*); wenn der geist überhaupt in zwei gegensätzlichen daseinsformen existirt, in der form der *ψυχη* und des *πνευμα*; wenn endlich tatsächliche gewissheit ist, dass die *ψυχη* ein *ιδιον*, ein ihrem wesen entsprechendes *σωμα* hat: so ist mit logischer

\*) Die beiden adjektiva auf *ικος* bedeuten hier nicht eine eigenschaftlichkeit und artbeschaffenheit der beiden substantive, sondern, wie oft, eine zugehörigkeit zum substantive. Ein *σωμα ψυχικον* ist ein der *ψυχη*, ein *σωμα πνευματικον* ein dem *πνευμα* zugehöriger leib. Und da wesen des *σωμα*, des gegliederten leibes, ist, werkzeug der lebendigen tätigkeit eines innern geistigen zu sein, so ist *σωμα ψυχικον* das werkzeug, durch welches die *ψυχη*, ist *σωμα πνευματικον* das werkzeug, durch welches das *πνευμα* sein leben in tätigkeit zum ausdruck bringt. Der gegensatz aber von *ψυχη*, dem erd- und sinnengeiste, und *πνευμα*, dem himmels- und gottesgeiste war dem christlich hellenischen bewusstsein bekannt. Cf. zu 2, 10 ff. anm. 19.

\*\*) Auf dieses verhältnis des *σωμα* zur *ψυχη* und zum *πνευμα* im bewusstsein des Paulus — dass beide one *σωμα* tätigkeitslos sein müssen und doch nur tätigkeit in handlung leben ist — gründet es sich, dass unsterblichkeit des geistes gebunden ist an eine leiblichkeit. One leib ist für Paulus der geist, aber er ist tot.

notwendigkeit anzunehmen, dass auch das πνεῦμα ein ἴδιον, ein seinem wesen entsprechendes σῶμα habe. Das bedeuten die worte: *wenn\*) es einen seelischen leib gibt, gibt es auch einen geistigen leib*. Die berechtigung dieses schlusses beruht also allerdings auf dem wirklichen dasein der beiden entgegengesetzten formen des geistes, der ψυχή und des πνεῦμα. Daher aber wird das auf grund des σῶμα ψυχικόν logisch gefolgerte dasein eines σῶμα πνευματικόν bestätigt durch den aufweis, dass auch nach der schrift zwei verschiedene menschenwesen dasind, deren geist hier die ψυχή, dort das πνεῦμα ist. In diesem sinne der bestätigung setzt Paulus also hinzu: *so auch steht geschrieben: es wurde der erste mensch Adam zu einer lebendigen seele, der letzte Adam zu einem lebendig machenden geiste*.

Wie kommt Paulus zu dieser aussage und was bedeutet sie?

Paulus beruft sich auf die schrift. Aber in der schrift ist anscheinend nur das erste glied der behauptung gegeben. So berufen sich die exegeten auf einen midrasch und Bengel tröstet damit, dass ex natura oppositorum das zweite satzglied folge. Aber kein darschan konnte aus gen. 2, 7 die vorstellung eines ἐσχατος Ἀδάμ herausforschen, wenn dieselbe nicht anderweitig gegeben war und darum handelt es sich, woher das oppositum komme. Grade dafür aber beruft sich Paulus auf die schrift. Denn in dem zweiten satzgliede mit dem oppositum ist das entscheidende beweismoment gegeben (Hofmann). Und die annahme ist unmöglich, dass zwar Paulus zum beweis sich auf die schrift berufe, das zu beweisende aber durch die schrift nicht bewiesen werde. Paulus muss daher der überzeugung gewesen sein, dass er mit der behauptung auch des zweiten satzgliedes auf dem boden der schrift stehe.

Aber es spricht die schrift von einer doppelten schöpfung des menschen und der schöpfung eines doppelten menschen, gen. 1, 26ff. und 2, 7 ff. Den einen menschen schuf Gott „κατ’

---

\*) Die auslassung des εἰ ist doch zu gering bezeugt. Auch ein innerer grund lässt sich nicht geltend machen. Und hält man εἰ fest, so ist an dem vorhergehenden schlusse allerdings nur „die berechtigung gegeben von einem geistlichen leibe zu sprechen“. Aber warum soll nun in den worten: οὕτως καὶ — ζωοποιεῖν nicht der hinweis gegeben sein, dass diese berechtigung in übereinstimmung sei mit dem worte der schrift? (gegen Hofmann).

εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν“; und so, weil Gott πνεῦμα (ζωοποιῶν) ist, ward dieser mensch als εἰκὼν τοῦ θεοῦ ebenfalls εἰς πνεῦμα (ζωοποιῶν). Den andern menschen schuf Gott als χεὼν ἀπο τῆς γῆς· καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρὸσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἀνθρώπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. So ist in der schrift der grund gegeben für den ἀνθρώπος, welcher ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν und den ἀνθρώπος, welcher ἐγένετο εἰς πνεῦμα (ζωοποιῶν). Dass aber Paulus den ἀνθρώπος κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ, der da wurde εἰς πνεῦμα (ζωοποιῶν), mit Christus, und den ἀνθρώπος, der als χεὼς ἀπο τῆς γῆς wurde εἰς ψυχὴν ζῶσαν, mit Adam gleichgesetzt habe, beweist seine christologie und seine anthropologie (2 kor. 3, 17. 4, 4. 1 kor. 11, 3 ff.). Für die benennung dieser beiden menschenformen als ὁ πρῶτος und ὁ ἔσχατος (Ἀδὰμ) bot allerdings die schrift eher das gegenteil (s. das ἄλλα v. 46). Aber hier ergänzte die geschichtliche wirklichkeit, welche den zweitgeschaffenen menschen als den geschichtlich ersten aufwies und damit dem erstgeschaffenen in die stellung des geschichtlich zweiten (v. 47) drängte. Und weiter ergänzte auf dem grunde des jüdischen messiasglaubens mit seinem gegensatze der anfangs- und der endzeit der theismus des jüdischen bewusstseins, der die bewusste beziehung der beiden menschenformen auf einander als typus und antitypus, als πρῶτος und ἔσχατος Ἀδὰμ hervorrief (röm. 5, 12 ff.). Vielleicht wurde daher diese vorstellung schon vom jüdischen bewusstsein dem Paulus überliefert, wenn die gestalt des אָדָם הָאֲחֵרֶן schon eine vorchristliche ist. Auf jeden fall gewann aber diese gestalt erst durch die geschichtliche erfahrung des Paulus, durch die ihm gewordene offenbarung und durch seinen glauben ihren bestimmten gehalt und ihre bestimmte form. Immer aber war es die schrift, auf deren grunde das bewusstsein des Paulus von der wirklichkeit des πρῶτος Ἀδὰμ als ψυχὴ ζῶσα und des ἔσχατος Ἀδὰμ als πνεῦμα (ζωοποιῶν) sicher ruhte.

Diese auffassung der worte erklärt auch die anderen dunkelheiten. Die exegese sieht sich gezwungen das ἐγένετο wegen der beziehung desselben zu gen. 2, 7 auf die schöpfung des ersten Adam zu beziehen. Aber mit welchem rechte verweigern es die exegeten, dasselbe eine ἐγένετο, welches gleichmäßig beide satzglieder umfasst, im zweiten gliede auf die schöpfung auch des letzten Adam zu beziehen, auf welche doch in der schrift

gen. 1, 26 mit dem ποιησωμεν ebenso gut hingedeutet ist, als gen. 2, 7 mit dem ἐπλασεν und ἐνεφυσησεν auf die schöpfung des ersten Adam? Wenn in dem ἐγενετο — εἰς ψυχην ζωσαν grammatisch die ψυχη ζωσα als das bewirkte und durch die wirkung einer tätigkeit zu stande gebrachte object dargestellt und logisch die vorstellung ausgesprochen wird, dass der erste Adam durch die schöpferische tätigkeit Gottes als ψυχη ζωσα aus dem nichtsein ins dasein getreten ist: so kann auch in dem ἐγενετο — εἰς πνευμα ζωποιοουν grammatisch das πνευμα ζωποιοουν nur als das bewirkte object gedacht und logisch die vorstellung ausgedrückt sein, dass der letzte Adam durch die schöpferische tätigkeit Gottes als πνευμα ζωποιοουν aus dem nichtsein ins dasein getreten ist \*). Der zusatz dieses ζωποιοουν, obwol er das wesen des πνευμα an sich zum ausdruck bringt, erklärt sich freilich nicht unmittelbar aus einer beziehung der worte auf gen. 1, 26. Denn Paulus kann mit diesem ζωποιοουν im zusammenhange der stelle nur darauf haben hindeuten wollen, dass gegenüber dem tiefer stehenden wesen des ersten Adam als einer ψυχη ζωσα, das höher stehende wesen des letzten Adam als eines πνευμα ζωποιοουν nicht nur selber ein lebendes sei, sondern auch in sich die kraft habe

---

\*) Meyer bezieht das ἐγενετο für das erste satzglied auf die schöpfung Adams, für das zweite auf die auferstehung Christi. Aber er tut dies unter der voraussetzung, dass mit dem: ἐγενετο εἰς πνευμα ζωποιοουν ausgesprochen sei, dass der *leib* Christi ein σωμα πνευματικον ward durch Gott, der ihn auferweckte (!). Aehnlich Hofmann, der wie zum beweis die stelle röm. 1, 4 missbraucht, die mit dem gedanken unsrer stelle nichts zu schaffen hat.

Heinrici bezieht das ἐγενετο einmal auf die schöpfung des ersten menschen zum animalischen wesen, dann auf die schöpfung des letzten zum lebensschaffenden geistwesen (l. l. 538). Für diese schöpfung beruft er sich auf joh. 1, 13 (p. 540), nach welcher das wesen der τεχνα θεου nicht aus einem akte sinnlicher begierde und sinnlicher zeugung hervorgeht, sondern aus einem geistigen akte Gottes, aus der mitteilung des gottesgeistes an ein menschliches ich. Heinrici muss also das ἐγενετο εἰς πν. ζωσπ. auf die menschwerdung bezogen haben in dem sinne, dass ein menschliches subject (Jesus) durch mitteilung des πνευμα του θεου zum πνευμα ζωποιοουν geworden sei. Aber abgesehen davon, dass Paulus, wenn er an die menschwerdung gedacht hätte, nicht auf die schrift sich berufen konnte, ist diese beziehung auf die menschwerdung gegen den gedankenzusammenhang. Denn nach ihm will Paulus aus dem ἐγενετο εἰς πνευμα ζωποιοουν die wirklichkeit eines σωμα πνευματικον bestätigen, während doch in der menschwerdung das πνευμα (ζωποιοουν) Christi mit einem σωμα ψυχικον sich einte (röm. 8, 3).

anderes und totes lebendig zu machen; und kann damit nur haben andeuten wollen, dass in dem πνευμα sowohl für den letzten Adam, Christus, als auch für die seines gleichen, die christusgläubigen, der grund ihrer wiederbelebung aus dem tode gegeben sei (v. 22. 23). Aber es kann dieser zusatz nicht als gegengrund gegen die beziehung des ἐγένετο auf die schöpfung des letzten Adam geltend gemacht und es darf nicht gefolgert werden, weil der letzte Adam als πνευμα ζωοποιουν erst in seiner auferstehung sich erwiesen habe, so könne das ἐγένετο auch nur auf diesen zeitpunkt innerhalb seines daseins bezogen werden. Paulus kann im gedankenzusammenhange von v. 45 mit v. 44 nur das *wesen* der beiden menschenformen des ersten und letzten Adam auf grund der schrift haben angeben wollen, um dadurch die wirklichkeit eines σωμα ψυχικον und vor allem eines σωμα πνευματικον zu bestätigen. Das *wesen* dieser beiden menschenformen wird aber durch ihre schöpfung festgestellt. Und wenn Paulus zu dem worte, welches das schöpfungswesen des letzten Adam zum ausdruck bringt, zu dem worte πνευμα, die wesenseigenschaft desselben, das ζωοποιουν, hinzusetzt: so tut er es, weil in der heilsgeschichte nach dieser eigenschaft das *wesen* des letzten Adam sich offenbaren sollte, weil der schöpfungszweck des letzten Adam in der heilsgeschichte der war, ein πνευμα ζωοποιουν zu sein. Dieser zusatz hat deshalb im zusammenhange wol seine bedeutung, aber kein selbständiges gewicht, insofern es nach rückwärts nur darauf ankommt, die wirklichkeit eines σωμα πνευματικον zu bestätigen, nach vorwärts nur darauf, dies σωμα πνευματικον für die gläubigen geltend zu machen. Es wird deshalb auch der gedankengang weder nach rückwärts noch nach vorwärts in irgend einer weise durch diesen zusatz des ζωοποιουν bedingt.

Bestätigt aber wird nun allerdings durch diese aussage der schrift von den beiden Adam und ihrem *wesen* die berechtigung, wie von der wirklichkeit eines σωμα ψυχικον, so auch von der wirklichkeit eines σωμα πνευματικον zu sprechen. Denn wenn das dasein dieser beiden formen des leibes bedingt ist durch das dasein zweier entsprechender formen des geistes, der ψυχη und des πνευμα, so beweisen die beiden von der schrift als schöpfungen Gottes aufgestellten menschenformen die wirklichkeit dieser beiden formen des σωμα. Denn als selbstverständlich wird vorausgesetzt, dass die ψυχη und das πνευμα, wenn sie

das geistige wesen zweier menschenformen sind, nur in einem σωμα dasein können, und dass der ἐσχατος Ἀδάμ keine irdische, sondern eine himmlische menschenform ist, also auch in einem himmlischen leibe sein dasein haben muss \*).

Durch diese berufung auf die schrift hat Paulus aber nicht allein eine unabweisbare bestätigung für seine entscheidende behauptung eines σωμα πνευματικόν, eines auferstehungsleibes zum leben, gewonnen, sondern er hat dieses eintreten der zum leben aufzuerweckenden πνεύματα der entschlafenen gläubigen in ein σωμα πνευματικόν wieder in den großen zusammenhang der heilsordnung und ihrer göttlich geordneten entwicklung aufgenommen, so dass dieser eintritt als ein göttlich bezweckter und also notwendiger erscheint. Hier aber konnte nun eine weltbetrachtung, welche, wie die vorchristlich religiöse und ethische, die weltbewegung als das herabsinken eines höheren zu einem niederen zustande anschaut, befremdet werden durch die behauptung, dass der erste Adam zu der niederen daseinsform einer ψυχή ζωσα, der letzte Adam zu der höheren eines πνεύμα ζωοποιουν geschaffen worden, und also in der heilsordnungsgeschichte das niedere dem höheren voraufgegangen sei\*\*). Diesem unausgesprochenen

\*) Wenn unleugbar ist, dass one diese voraussetzung die worte v. 45 jede bedeutung im gedankengange verlieren, so ist diese unleugbarkeit der beweis, dass Paulus in dem ἐσχατος Ἀδάμ einen himmlischen, im himmel weilenden menschen vorgestellt haben muss. Die frage kann immer nur sein, ob er an ein himmlisches dasein des letzten Adam vor seinem erdendasein oder nach seinem erdendasein gedacht habe. Und da kann die parallele des letzten mit dem ersten Adam keinen zweifel lassen, dass das ἐγενετο auf das dasein des letzten Adam vor dem erdendasein, dass es auf die schöpfung desselben zu beziehen ist. Man muss immer nur festhalten, dass die benennung des erstgeschaffenen menschen mit dem namen des letzten Adam eine heilsgeschichtliche ist zum ausdrücke dessen, dass in der göttlichen heilsweltentwicklung der erstgeschaffene mensch bestimmt war, der mensch des endes zu sein.

\*\*) Verf. möchte nicht behaupten, was er nicht beweisen kann. Aber es würde das schwierige ἄλλα leicht sich erklären, wenn Paulus damit einen einwand zurückwies, der auf grund der schrift gemacht werden könnte, insofern nach ihr der mensch des πνεύμα der erstgeschaffene, der mensch der ψυχή der zweitgeschaffene war.

Dehn allerdings kann das ἄλλα, für welches in dem ausgesprochenen gedanken des vorhergehenden kein grund ist — man erwartete γὰρ — nur durch rücksicht auf einen aus dem bewusstsein des Paulus oder anderer entgegengehaltenen einwurf erklärt werden. Kühner, gr. gr. II, 827 anm. 7. Bäumlein, part. p. 13. 14.

einwände begegnen die worte: *aber nicht zuerst das geistige, sondern das seelische, darauf das geistige*. Es ist das gesetz des gottgeordneten heilsgeschichtlichen weltganges, welches Paulus hier ausspricht, um die frage zurückzuweisen, weshalb nicht von anfang an der schöpfergott den menschen als πνεῦμα in einem σῶμα πνευματικόν geschaffen habe. Und dieses weltordnungs-gesetz wendet er nun auf die vorliegende frage an durch den aufweis, dass nach diesem gesetz, wie der erste mensch einen psychischen und der zweite mensch einen pneumatischen leib getragen habe, so nun auch die, welche in dem ersten, irdischen menschen das princip ihres wesens besitzen, einen psychischen erdenleib getragen haben, und die, welche in dem zweiten, himmlischen menschen das princip ihres wesens empfangen, einen pneumatischen himmelsleib tragen werden. In diesem sinne heißt es: *der erste mensch (ist) von der erde her erdenstaublich, der zweite mensch vom himmel her \*)*. Im fortgange des gedankens gibt Paulus hiermit zur letzten entscheidung der v. 35 an ihn gerichteten frage über die beschaffenheit des leibes der auferweckten toten die substantielle beschaffenheit des pneumatischen leibes an im gegensatze zur substantiellen beschaffenheit des psychischen leibes. Er beendet damit die antwort, welche er v. 44 mit der aufstellung des gegensatzes eines psychischen und pneumatischen leibes begonnen hatte. Wie dieser gegensatz zurückgeht auf die verschiedene beschaffenheit des geistes in dem ersten und zweiten menschen, der ψυχή und des πνεύμα, so offenbart er sich in der verschiedenen beschaffenheit des der ψυχή und dem πνεύμα entsprechenden leibes, eine verschiedene beschaffenheit, welche auf die verschiedene stoffliche substanz

---

Die hier, wie gal. 4, 1—7, ausgesprochene, mit der antiken religiösen und ethischen betrachtung des weltganges in widerspruch stehende und deshalb eigentümliche anschauung, dass das höhere zwar nicht aus dem niederen hervorgeht, sondern auf das niedere folgt, ist auf grund der jüdischen messias-hoffnung ergebnis der lebenserfahrung des Paulus, dass mit Christus ein höheres lebensprincip in die welt eingetreten sei.

\*) Paulus vollendet jetzt die mit v. 44 begonnene unmittelbare antwort auf die frage der auferstehungsleugner v. 35. Diese hatten auf grund der substantiellen beschaffenheit des menschenleibes, des fleischesleibes die auferstehung der toten zum leben geleugnet. Paulus zeigt ihnen an der substantiellen beschaffenheit des geistesleibes im gegensatze zum fleischesleibe, dass diese leugnung keinen grund hat.

der beiden leibesformen sich gründet. Diese verschiedene stoffliche substanz entspricht aber dem ursprunge (ἐκ γῆς — ἐξ οὐρανοῦ \*) ) der beiden menschenformen, deren äußere erscheinung (εἰχων) die beiden leibesformen sind. Daher die bestimmung: der erste mensch war seinem ursprunge nach von der erde und dem entsprechend der stofflichen substanz seines leibes nach aus erdenstaub. Im zweiten satzgliede hätte nun Paulus zu den worten: der zweite mensch war seinem ursprunge nach vom himmel her \*\*) — hinzusetzen müssen, dass dem entsprechend die substanz seines leibes himmelsmaterie war. Aber hier versagte ihm die sinnliche anschauung, hier versagte ihm die sprache für ein bestimmtes adjectiv im gegensatze zu χοικος, und er konnte offenbar auch diese bestimmung nur durch: ἐξ οὐρανοῦ (als vertreter eines eig. mater.) ausdrücken. So bildet denn ἐξ οὐρανοῦ für sich allein den gegensatz zu ἐκ γῆς χοικος. Aber der gedankengang und zusammenhang lässt dem hörer des briefes über den sinn keinen zweifel: der zweite mensch war vom himmel und hatte einen seinem ursprunge vom himmel her entsprechenden leib (ein σωμα ἐπουρανιον v. 40), dessen substanz, wie die der σωματα ἐπουρανια, in δοξα strahlt, v. 40. 41. Wie aber diese beiden principiellen menschenwesen so verhalten sich auch die von ihnen abgeleiteten menschen. Das sprechen die worte aus: *wie beschaffen der erdenstaubliche (ist), so beschaffen sind auch die erdenstaublichen, und wie beschaffen der himmlische, so beschaffen auch die himmlischen* (d. h. also die in Christo lebendig gemachten (v. 22), die mit Christo im himmel leben werden und also einen dem himmel entsprechenden leib tragen müssen). Daher schließt denn Paulus mit den worten: *und gleichwie wir getragen haben das bild* (d. h. den leib als äußere erscheinungsform, röm. 8, 29), *des erdenstaublichen, so werden wir auch tragen\*\*\*) das bild des himmlischen.*

---

\*) Diese beiden bestimmungen beweisen im gedankengange unwiderleglich, dass Paulus bei dem ἔγενετο v. 45 in beiden satzgliedern an den schöpfungsursprung der beiden Adam gedacht hat.

\*\*) Dieses ἐξ οὐρανοῦ kann natürlich, weil es dem ἐκ γῆς entspricht, nicht gedeutet werden: er kam vom himmel auf die erde herab, sondern er war eine aus dem himmel stammende himmlische existenz. Daher v. 48: ὁ ἐπουρανιος.

\*\*\*) Heinrici l. l. p. 542 hat noch einmal wieder, aber ohne neue gründe, den versuch gemacht, den äußerlich vortrefflich bezeugten conj. φορεσωμεν auch für das verständnis festzuhalten. Aber erst mit den worten v. 49 vollendet sich die

So hat denn Paulus in diesem erte und himmel umspannenden, ebenso reich, als tief, als scharf gedachten und enggeschlossenen gedankenzusammenhange an dem *σωμα πνευματικον* im gegensatze zum *σωμα ψυχικον* und an der substantiellen beschaffenheit dieses *σωμα πνευματικον* im gegensatze zu der substantiellen beschaffenheit des *σωμα ψυχικον* denjenigen leib aufgezeigt, den das verständige denken der auferweckungsleugner forderte und doch vermisste, um an diese auferweckung glauben zu können \*). Aber mit der aufstellung dieses vom seelischen

beantwortung der frage: *ποιω σωματι ἐρχονται*. Nur die gewonheit der alten die gedanken zu vereinzeln, etwa noch die sitte, die worte v. 49 in der praxis paraenetisch zu verwenden im sinne von kol. 3, 10. eph. 4, 24, hat den conj. in den text bringen, im texte halten können. Derselbe zerstört hier grade so den gedankengang, wie röm. 5, 1.

\*) Und gewiss ist es der *substanzgegensatz* des *σωμα πνευματικον* zu dem *σωμα ψυχικον* — denn nur in ihrer substanz sind sie ja verschieden — der den nerv des beweises bildet, ein gegensatz, den Paulus in den worten: *σπειρεται ἐν φθορά, ἀτιμία, ἀσθενεία — ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ, δόξῃ, δυνάμει* als einen dualistisch ausschließenden so klar, als möglich, ausgesprochen hat.

Es kann daher dieser gedankengang des Paulus nicht missverständlicher missverstanden werden, als wenn man mit Heinrici (l. l. p. 534) sagt: so dienen ihm die erfahrungen des naturlebens zur vorbereitung der erkenntnis, dass auferstehung weder natürliche unsterblichkeit, noch wiedererweckung des irdischen wesens, noch auch eine *substanzverwandlung* sei, die den zusammenhang mit dem irdischen leben zerrisse, dass sie vielmehr die gewissheit der *ungetrennten stetigkeit der entwicklung zum höheren* voraussetze, weil eben dieses leben, in dem wir stehen, durch einen *akt schöpferischer neugestaltung* sich zur pneumatischen daseinsstufe erheben wird. Das (?) irdische ist die basis für das erstehen der geistlichen persönlichkeit.

Die worte stehen mit sich selbst und mit Paulus in vollendetem widerspruche. Denn eine ungetrennte stetigkeit der entwicklung schließt jeden akt schöpferischer neugestaltung aus und ein akt schöpferischer neugestaltung kann nur an der durchbrechung der ungetrennten stetigkeit der entwicklung sich darstellen. Auch kann unmöglich durch ungetrennte stetigkeit der entwicklung das entgegengesetzte aus entgegengesetztem, das unsterbliche aus dem sterblichen, das unvergängliche aus dem vergänglichen hervorgehen. Daher hat Paulus grade das Gegenteil einer ungetrennten stetigkeit der entwicklung im auge, wenn er von einer *ἀλλαγῇ*, einer umänderung des leibes vom vergänglichen ins unvergängliche spricht, welche in einem augenschlag vor sich gehen werde (v. 51—53). Und grade eine substanzverwandlung des irdischen leibes trägt Paulus in seiner vorstellung, wenn Gott durch einen akt schöpferischer neugestaltung dem auferweckten statt des *σωμα ψυχικον*, statt des irdischen zelthauses, das *σωμα πνευματικον*, die himmlische behausung, verleiht (cf. noch 2 kor. 5, 1 ff.).

erdenleibe substantiell verschiedenen geistigen himmelsleibes ist nun auch die frage aufgeregt, wie in wirklichkeit sich denn diese umwandlung aus dem erdenleibe in den himmelsleib an den aufzuerweckenden gläubigen vollziehen werde. Auch auf diese frage der zukunft bleibt Paulus die antwort nicht schuldig, um jeden gegengrund gegen die auferweckung der toten, der etwa einer unmöglichkeit solcher umwandlung entnommen wäre, sofort abgeschnitten zu haben.

Unter anknüpfung an das ergebnis der vorhergehenden erörterung von der wirklichkeit eines von dem psychischen substantiell verschiedenen pneumatischen leibes stellt er erklärend voraus: *Dieses aber behaupte ich, brüder, dass fleisch und blut \*) ein reich Gottes zu erben nicht im stande sind und nicht die vergänglichkeit die unvergänglichkeit erbt.* Wie diese loslösung von fleisch und blut an den erben des gottesreiches sich verwirklichen werde, dies geheimnis der heilszukunft enthüllt Paulus den harrenden brüdern in einigen großen anschauungen. *Siehe ein geheimnis sage ich euch!* so offenbart er den Korinthern. *Alle werden wir nicht entschlafen, alle aber werden wir umgeändert werden \*\*), in einem eins, in einem augenschlag, bei der*

Wenn auch Heinrici diese vorstellung einer ungetrennten stetigkeit der entwicklung zu höherem etwa an das bild vom samenkorn angeschlossen hat, so trägt Paulus die schuld dieses missverständnisses nicht. Denn in der form des bildes, dass nicht der leib, der zukünftige, gesät wird, sondern ein *leibloses* korn, Gott aber diesem *leiblosen* in zukunft einen leib gibt, wie er wolle, hat Paulus jede möglichkeit der vorstellung abgeschnitten, dass der auferstehungsleib durch ungetrennte stetigkeit der entwicklung aus dem erdenleibe hervorwachse.

Es rächt sich hier an Heinrici, dass er gerade für die vorstellung der auferstehung dem Paulus den unterschied von  $\sigmaαρξ$  und  $\σωμα$  als substanz und form abgesprochen hat.

\*) Wenn Paulus mit dem  $\tauουτο δε φημι$  eine genauere erläuterung des vorhergehenden einführt; und wenn nun doch „fleisch und blut“ die substanz des leibes des ersten menschen, des  $\σωμα ψυχικον$ , sind: so kann es klarer und bestimmter gar nicht gesagt werden, dass der auferstehungsleib grade seiner substanz nach vom erdenleibe verschieden gedacht ist.

Der artikellose ausdruck:  $\sigmaαρξ και αιμα$  steht, wie der artikellose:  $βασιλεια θεου$ , qualitativ. Mit dem wesen eines gottesreiches steht fleisch und blut seinem wesen nach in widerspruch.

\*\*) In dieser seit alters textlich und exegetisch zermarterten stelle ist die auch von Tisch. VIII u. Tregelles aufgenommene und von Reiche comm. crit. I, 297 ff. verteidigte recepta festgehalten mit ausnahme des von vortrefflichen zeugen

unbezeugten, aber im gedanken berechtigten  $\mu\epsilon\nu$ :  $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma \omicron\upsilon \kappa\omicron\iota\mu\eta\theta\eta\sigma\omicron\mu\epsilon\theta\alpha$ ,  $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma \delta\epsilon \alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\eta\sigma\omicron\mu\epsilon\theta\alpha$ . Nun gestattet das erste satzglied an sich doppeltes verständnis. Es kann von allen das nicht-entschlafen bejaht, es kann von allen das entschlafen verneint sein. Der sinn kann sein: keiner wird entschlafen — oder: einzelne werden entschlafen. Aber abgesehen von der form des satzes, durch welche an demselben subjecte ein verneintes prädikat einem bejahten entgegengesetzt ist, kann das urteil: keiner wird entschlafen — unmöglich von Paulus ausgesprochen sein, der grade in der Korinthischen gemeinde die erfahrung gemacht hatte, dass viele entschlafen seien und *entschlafen* (11, 30). Es bleibt also in der lage und im zusammenhange nur das verneinende urteil: *alle werden nicht entschlafen* (einzelne wol) cf. num. 23, 13 LXX:  $\mu\epsilon\rho\varsigma \tau\iota \omicron\phi\epsilon\iota$ ,  $\pi\alpha\nu\tau\alpha\varsigma \delta\epsilon \omicron\upsilon \mu\eta \iota\delta\eta\varsigma$ . Die form des urteils für diesen sinn ist freilich eigentümlich; sie erklärt sich aber. Wenn Paulus nachgewiesen hatte, dass der leib der auferweckten ein substantiell anderer sein werde, als der leib der lebenden; wenn er darauf hingewiesen hatte, dass „was du säest, nicht lebendig gemacht wird, falls es nicht wird gestorben sein“: so lag die folgerung bereit, dass *alle* nur durch den tod würden zum leben und zum auferweckungsleibe gelangen können. Diese folgerung widersprach aber der erwartung und hoffnung des Paulus sowol, als der Korinther, dass er selber und viele gläubige lebend die parusie Christi erfahren würden. In der gewissheit dieser hoffnung verneint Paulus jene anscheinend notwendige folgerung, dass also *alle* entschlafen müssen. Daher die form des urteils: *alle werden wir nicht entschlafen*. Und diesem urteil stellt er das andere entgegen: *alle aber werden wir umgeändert werden*.

Gegen diese deutung ist eingewendet (Meyer, Heinrici, andere), dass Paulus jetzt von denen rede, „welche bei der parusie noch leben werden“. Zunächst eine verkennung des gedankenganges. Paulus hat v. 35—49 auf die frage:  $\pi\omicron\tau\omega \sigma\omega\mu\alpha\tau\iota \acute{\epsilon}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha\iota$  — nachgewiesen, dass die auferweckten in einem substantiell anderen leibe, als dem erdenleibe, in einem geistesleibe aus himmlischer substanz kommen werden. Von v. 50 an offenbart er nun das geheimnis, *wie und unter welchen umständen* diese umänderung des erdenleibes in einen himmelsleib in wirklichkeit sich vollziehen werde. Und zwar offenbart er dies für alle tote und lebende. Daher spricht er ja auch von beiden v. 52 und die beschränkung der worte v. 51 ff. auf die lebenden christen steht in gradem widerspruche mit den worten des Paulus.

Aber man behauptet weiter, Paulus könne das  $\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\eta\sigma\omicron\mu\epsilon\theta\alpha$  v. 51 nach v. 52 „lediglich auf die bei der parusie noch lebenden bezogen haben“ (Meyer, Heinrici u. andere). Nun hat Paulus über den inhalt des  $\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\eta\sigma\omicron\mu\epsilon\theta\alpha$  v. 53 sich ausgesprochen; es bedeutet die umwandlung des vergänglichen leibes in einen unvergänglichen. Ganz dieselbe umwandlung setzt er aber, wie bei den lebenden, so bei den toten in den worten:  $\omicron\iota \nu\epsilon\kappa\rho\iota \acute{\epsilon}\gamma\epsilon\rho\theta\eta\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota \alpha\phi\theta\alpha\rho\tau\omicron\iota$ . Nur setzt er sie bei den toten, wenn sie werden auferweckt werden, als einen vollzogenen process, weil dessen vollziehung dem bewusstsein der lebenden sich entzieht; bei den lebenden aber setzt er sie als einen sich vollziehenden process, weil dessen vollziehung in das bewusstsein der lebenden fallen wird.

letzten posaune. *Denn posaunen wird es und die toten werden auferweckt werden als unvergängliche und wir werden verändert werden.* Eine im augenblicke durch die allmacht Gottes (v. 34) eintretende veränderung, keine umformung (μεταμορφωσις), sondern umtauschung (ἀλλαγή), nicht aber eine ungetrennte stetigkeit der entwicklung ist die weise, in welcher Paulus, der von einer entwicklung überhaupt kein bewusstsein hat, die göttliche mittheilung (v. 38) des auferweckungsleibes an die zur auferstehung bestimmten gläubigen sich vorstellt. Wie bei den lebenden, so ist es doch gewiss auch bei den toten dasselbe σωμα, dieselbe ἰδία της οὐσίας περιγραφή, in welche die lebenden gekleidet waren, die die auferweckten wieder umhüllt. Aber die substanz dieses σωμα, dieser gegliederten leibesform, ist aus der vergänglichen von fleisch und blut in eine unvergängliche von himmlischer stofflichkeit verändert. Daher fährt Paulus fort: *denn es muss dieses vergängliche da* — das σωμα ψυχικόν aus erdenstaube — *anziehen unvergänglichkeit* — ein σωμα πνευματικόν aus himmelslichtstoff werden — *und dieses sterbliche da anziehen unsterblichkeit.* Es „muss“ sagt Paulus, weil ja das vergängliche und sterbliche im wesenswiderspruche steht mit dem wesen eines gottesreiches (v. 50); denn in diesem hat nur unvergängliches und unsterbliches raum. Die gewissheit aber dieser zukunft voll herrlichkeit, wo das religiöse gemüt endlich gewonnen haben wird, was es ersehnt, vollendetes, ewiges leben, drängt den apostel zu dem jubelnden wort: *wann aber dieses vergängliche da wird angezogen haben unvergänglichkeit und dieses sterbliche da wird angezogen haben unsterblichkeit, dann wird geschehen das wort\*), das in der schrift stehende: verschlungen wurde der tod in sieg.* Und nun voll seligen gefüls über diese gewissheit des lebens ruft er aus: *wo ist, o tod, dein sieg! wo ist, o tod dein stachel\*\*)*! Erläuternd aber dieses wort der schrift aus seinem christlichen bewusstsein setzt Paulus hinzu: *der stachel des todes*

---

Wenn übrigens Paulus sagt: ἐν τῇ ἐσχάτῃ σαλπγγί, so deutet die stellung des ἐσχάτῃ an, dass Paulus eine reihe von posaunenstößen gedacht hat. Näher lässt sich die vorstellung nicht bestimmen. Wahrscheinlich dachte Paulus den ersten posaunenstoß als ankündigung der parusie Christi (v. 23).

\*) d. h. das wort wird wirklichkeit werden cf. dagegen röm. 9, 6.

\*\*) In dieser folge haben jetzt übereinstimmend diese worte Lachmann Tisch. VIII, Tregelles.

*aber ist die sünde; die kraft der sünde aber ist das gesetz* \*). Dieses selige gefühl aber, dass durch Gottes gnade im kreuzestode Christi das gesetz schon abgetan und die sünde schon vergeben ist, der tod also dem leben raum gemacht hat, treibt das wort voll unendlichen dankes hervor: *Gott aber sei dank, dem, der uns den sieg verleiht mittelst unseres herrn Jesu Christi!*

Und in der errungenen gewissheit, dass die macht des todes in der auferweckung zum leben gebrochen und dem in Christo Jesu ringenden gläubigen statt des irdischen lones, der nicht gezalt wird (v. 32), der lon des ewigen lebens gesichert ist, mant der apostel endlich seine Korinther: *daher, meine geliebten brüder, werdet fest, unerschütterlich* (an der totenauferstehung haltend), *reichthum habend im werke des herrn allezeit* (cf. v. 32) *in dem bewusstsein, dass euer mühen nicht erfolglos ist im herrn.*

Und damit hat Paulus das gemüth der Korinther noch einmal wieder an *das evangelium* gefesselt, welches mit der gnade Gottes in Christo Jesu das gesetz und mit dem gesetz die sünde und mit der sünde den tod aufhebt, in der gewissheit des lebens aber jeder hoffnung des christen die erfüllung verbürgt, an sein evangelium vom Christus als gekreuzigtem (1, 23).

Es bleiben nun dem apostel noch einzelne geschäftliche und persönliche angelegenheiten mitzuteilen, über welche er in einem dritten theile des briefes sich ausspricht.

### III. Dritter teil, cap. 16, 1—18.

#### Einzelne geschäftliche und persönliche mittheilungen.

1. Vorschrift in betreff der liebesgabe für die heiligen in Jerusalem, 16, 1—4.

Im zusammenhange mit seiner letzten ermanung an die Korinther, im werk des herrn allezeit reich zu sein, beginnt Paulus

---

\*) Die sünde ist der (schmerzlich tötende) stachel des todes, weil sie den tod als notwendige strafe des göttlichen zornes zum bewusstsein und zum gefühl bringt und den tod als ewiges verderben (ἀπωλεία) kosten lässt. Das gesetz aber ist die δύναμις der sünde und die sünde die ἐνέργεια des gesetztes, weil das gesetz die im fleische als möglichkeit ruhende sünde zur wirklichkeit bringt (röm. 7, 7 ff.).

diese mittheilungen mit der beantwortung einer anfrage der gemeinde in betreff des herrnwerkes, das er damals mit besonderem eifer vorbereitete, in betreff der liebesgabe für die heiligen in Jerusalem.

Den zweck dieser liebesgabe erläutern in 2 kor. cap. 8 und 9 vor allem die worte 9, 12—15, wenn man den erfolg, den Paulus von der liebesgabe erwartete, in seine absicht zurückverlegt. Die heiligen in Jerusalem sollten durch diese liebesgabe nicht allein eine abhülfe ihres mangels erfahren, sondern in dem glauben der heiden an das evangelium des Paulus vom Christus und in dem zuversichtsfrohen bekenntnisse dieses glaubens und in der opferfreudigen liebe dieses glaubens sollten jene jüdischen heiligen die wirksamkeit und den willen Gottes erkennen, dafür aber in gegenliebe den heidnischen gläubigen sich zuwenden, über welche Gott so reich seine gnade ausgegossen habe. Diese gabe sollte nach dem sinne des Paulus zwischen seinen heidengemeinden und der jüdischen muttergemeinde in Jerusalem ein einigungswerk der liebe werden, wenn auch die einheit des glaubens noch fehlte. Und beachtet man, dass diese sammlung zugleich in den gemeinden Galatiens und Macedoniens und Achajas betrieben wurde, so geht daraus die absicht des Paulus hervor grade *die* heidengemeinden, welche er nach dem vertrage in Jerusalem (gal. cap. 2) auf seinem zweiten großen missionszuge gegründet hatte, auf grund der bestimmung jenes vertrages mit der jüdischen muttergemeinde Jerusalems in herzens- und liebesverbindung zu bringen. In dem großen erfolge des Paulus unter den heiden sollten die jüdischen gläubigen die wirkung und den willen Gottes ansehen und in der unterwerfung unter eine gottgewollte tatsache sollten sie die heidnischen gläubigen der paulinischen gemeinden als von Gott ihnen gegebene brüder und glaubensgenossen anerkennen. Diese einigung der liebe sollte aber natürlich seinem eigenen weiteren verkündigungswerke förderlich werden.

Wie wir aus 2 kor. 10, 14—16 schließen dürfen, hatte Paulus, um seine göttliche bestimmung zum apostel der heiden vor dem tage des herrn zu erfüllen, schon damals seine blicke gen westen, nach Italien und Rom gerichtet. Er musste aber mit der jüdischen muttergemeinde Jerusalems frieden gewinnen, um gegen die von Jerusalem aus betriebenen gegenwirkungen gegen

sein evangelium und gegen ihn selber sein arbeitsfeld im osten zu sichern, im westen zu schützen. Deshalb war es auch der herzenswunsch des apostels, dass die liebesgabe seiner heidengemeinden reichlich ausfalle. Wenn der reichthum der gabe den reichthum des gottgegebenen erfolges unleugbar bewies, wollte er persönlich die gabe überbringen, um, wie einst am ende seiner ersten missionsreise, durch persönliche gegenwart mit der macht seiner persönlichkeits auch die widerstrebenden in der muttergemeinde Jerusalems zur anerkennung des göttlichen wollens, zur anerkennung seiner unbeschnittenen gemeinden als glaubensbrüder, seiner verworfenen persönlichkeits als verkündigungs-genossen zu zwingen (cf. gal. 2, 1—10 \*).

*In betreff\*\*) aber der sammlung, der für die heiligen\*\*\*) — beginnt also Paulus — wie ich es angeordnet habe für die gemeinden Galatiens, so tuet auch ihr. Diese anordnung lautet: an je dem ersten einer woche soll jeder von euch bei sich niederlegen aufsammelnd, was etwa (von Gott) als glückesspende gegeben wird†) damit nicht, wann ich werde gekommen sein, dann sammlungen geschehen. Wie aber die sammlung an ihre bestimmung gebracht werden solle, sprechen die worte aus: wann ich aber*

---

\*) Heinrici sagt l. 1. 562 anm. 2: für das verhältnis des Paulus zu den zwölf und dem kerne (?) der muttergemeinde ist die art, in der er die kollekte betreibt, charakteristisch. One eintragungen lässt sich keine feindselige spannung zwischen denselben nachweisen, wenn nicht zugleich die ehrlichkeit des apostels verdächtigt werden soll.

Auf diese worte hat die darstellung der entwicklung der Jerusalemschen gemeinde und der entwicklung des verhältnisses zwischen ihr und dem Paulus in der vorgeschichte der briefe, in der einleitung zum briefe an die Galater und Korinther geantwortet. Es lebte im Paulus der ehrliche trieb des herzens und die ehrliche zuversicht des gedankens, trotz der feindseligen spannung zwischen ihm und der muttergemeinde mit ihr den frieden zu gewinnen. Aber sein herz und sein denken waren nicht die wirklichkeit.

\*\*) Auch dieses περί scheint doch, wie 7, 1. 25. 8, 1. 12, 1, auf eine anfrage in dem gemeindeschreiben zu gehen. Dafür, dass die sammlung eine schon bekannte angelegenheit war, spricht doch auch der bestimmte artikel.

\*\*\*) Dass οἱ ἅγιοι die heiligen Jerusalems κατ' ἐξοχὴν bezeichne, hat freilich an 2 kor. 8, 4. 9, 1. 12 einen scheinbaren halt — cf. dagegen 1 kor. 6, 2. 16, 15, röm. 12, 13 — aber an der ganzen anschauungsweise des Paulus principiell einen widerspruch. Οἱ ἅγιοι sind ihm alle κλητοὶ ἅγιοι ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

†) Εὐδοῦσθαι pass. geht zurück auf εὐδοῦν τι τι = als glücklichen erfolg jem. etwas spenden, von Gott gesagt cf. sir. 38, 14. tobit 7, 12. 1 makk. 3, 6.

*werde eingetroffen sein, werde ich diese, die euer urteil etwa (als die geeigneten) wird befunden haben mit briefen (versehen) senden, um eure huldgabe nach Jerusalem zu bringen; falls es aber etwa wert sei, dass auch ich gehe, werden sie mit mir gehen.*

2. Mitteilung in betreff des besuches in Korinth, 16, 5—9.

Hat Paulus eben von seiner ankunft gesprochen v. 3, so meldet er nun den Korinthern das nähere über den besuch, den er ihnen zu machen in absicht hat und den er schon 4, 19 angesagt hatte. Diese meldung war um so nötiger, als nach 2 kor. 1, 15 ff. sein gegenwärtiger reiseplan die abänderung war eines den Korinthern schon früher durch einen brief (5, 9) oder jetzt durch den Timotheus (4, 17) mitgeteilten vorhabens.

*Ich werde aber zu euch kommen, meldet er, wann ich Macedonien werde durchreist haben. Macedonien nämlich durchreise ich, bei euch aber, wenn's sich trifft, will ich verweilen oder auch überwintern, damit ihr mich geleitet, wohin ich etwa ziehen möchte (2 kor. 1, 16) \*). Denn nicht will ich euch jetzt \*\*) im vorbeigehen sehen; ich hoffe nämlich eine zeit lang bei euch zu verweilen, falls der herr es wird gestattet haben. Bleiben aber werde ich in Ephesus bis zur pfingsten. Denn eine tür steht*

\*) Die worte sind der feine ausdruck einer gunsterweisung und auszeichnung, durch welche Paulus die Korinther mit der veränderung des reiseplanes versöhnen will.

\*\*) Hätte Meyer recht, dass v. 7 ὅμας im gegensatze gegen die Macedonier den nachdruck trüge: so würde in ἀρτι kein gegensatz zwischen jetzt und früher anzunehmen sein. Aber das ὅμας ist nicht „vorgerückt“, wie Meyer meint, der vielleicht in den worten ὅμας — ἴδαι einen eigenen satz wittert, sondern die logische enklitika ὅμας steht tonlos in der mitte des satzes. Hätte im gedanken des Paulus ὅμας einen rhythmischen und logischen ton gehabt, so würde er gesagt haben: οὐ γὰρ ὅμας θελω ἀρτι ἐν παροῳ ἴδαι cf. röm. 1, 13. 11, 25. 16, 19. 1 kor. 7, 32. 10, 1. 20. 11, 3. 12, 1. 2 kor. 1, 8. gal. 6, 13. kol. 2, 1. 1 th. 4, 13 c. joh. 21, 22. 23. apoc. 11, 5.

Fällt nun aber das rhythmische und logische tongewicht des satzes auf ἀρτι ἐν παροῳ, so ist wegen dieses nachdruckes ἀρτι in logischem gegensatze zwischen jetzt und früher gedacht = nicht will ich euch *jetzt* (unter diesen umständen), wie früher (unter anderen verhältnissen), *im vorbeigehen* besuchen.

Notwendig ist diese auffassung allerdings nicht, wenn man das ganze tongewicht auf ἐν παροῳ legt; aber sie ist die wahrscheinliche.

*mir offen eine große und wirkungskräftige und der widersacher sind viele.*

3. Gesuch um freundliche aufnahme des Timotheus, 16, 10. 11.

Nach 4, 7 hatte Paulus schon vor ankunft der drei abgesandten der gemeinde (v. 17) den Timotheus mit dem auftrage nach Korinth gesandt, die gemeinde „an die wege des apostels in Christo zu erinnern“. Nach der ankunft aber jener gesandten und nach näherer kunde von den ernsten und schwierigen verhältnissen in Korinth, hält Paulus für notwendig, der gemeinde eine freundliche aufnahme seines jugendlichen arbeitsgenossen noch einmal (4, 17) dringend ans herz zu legen.

*Falls \*) aber wird Timotheus gekommen sein — mant er — so habet acht, dass er von furcht frei bei euch sei.* Diese manung wird dadurch begründet, das im dienste des herrn Timotheus zu ihnen komme. *Denn des herrn werk wirkt er, wie auch ich.* Daher die folgerung: *dass keiner nun also ihn geringschätzig behandle!* Und daran schließt sich die aufforderung: *entsendet ihn vielmehr in frieden, dass er komme zu mir \*\*)*! *Denn ich erwarte ihn mit den brüdern \*\*\*)* (act. 19, 22).

4. Mitteilung über die weigerung des Apollos, jetzt nach Korinth zu kommen, 16. 12.

Aus den worten v. 12 (περί cf. 7, 1. 25. 8, 1. 12, 1 und — παρακαλεσα) dürfen wir schließen, dass entweder in dem gemeinde-

\*) Mit unrecht wünscht Rückert statt ἐάν hier ὅταν. Paulus denkt die manung nicht abhängig von einem zeitpunkte, sondern vom wesen der sache d. h. vom wesen und vom auftrage (4, 17) des Timotheus.

\*\*) Doch mit unrecht zieht Hofmann und mit ihm Heinrici das ἐν εἰρήνῃ in den absichtssatz, als ob dieser absichtssatz sonst nichtssagend sei. Wie aus dem begründungssatz: ἐκδεχομαι γὰρ κ. τ. λ. hervorgeht, steht ἐλθῆ in prägnantem sinne (betont) = damit er *komme* zu mir und nicht fern bleibe (v. 12). Paulus fordert also in dem προπεμφατε, den Timotheus one längeren aufhalt wegzusenden. Nach diesem briefe, der ja den zweck der sendung des Timotheus (4, 17) vor seiner ankunft erfüllt hat, wünscht Paulus nicht, dass Timotheus in Korinth verweile, um auch dadurch eine ungebührliche behandlung abzuschneiden.

\*\*\*) Wegen des μετὰ — als ausdrucks einer in mithülfe innigen gemeinschaft — ist es am natürlichsten die brüder auf den Timotheus, nicht auf den Paulus zu beziehen (phil. 4, 3). Das μετὰ kann oft durch καὶ aufgelöst werden. Kühner, gr. II, 438.

schreiben oder durch die gemeindegessandten in irgend einer weise an den Paulus das ansinnen gestellt war, den Apollos zu einem besuche der gemeinde in Korinth aufzufordern. Und Paulus, damit es nicht scheine, als ob er in eigenstüchtigem interesse diesen besuch des Apollos gehindert habe, meldet der gemeinde, dass er an seinem teile alles getan habe, um den Apollos zu der reise nach Korinth zu bewegen, dass Apollos aber durchaus dieselbe abgelehnt habe. Wir dürfen schließen, dass Apollos in befreundetem verkehr mit dem Paulus in Ephesus lebte und dass er durch persönlichen besuch in Korinth den ernst der für Paulus schwierigen lage nicht vergrößern wollte. Er durfte fürchten, dass nicht durch ihn, aber an ihm, an seiner persönlichheit, an seiner verkündigung die abkehr der gemüter vieler vom Paulus und dessen evangelium sich vergrößern werde.

*In betreff des Apollos aber, des bruders* — antwortet Paulus der gemeinde — *so habe ich ihn vielfach ermuntert, dass er komme zu euch mit den brüdern* (v. 17). *Und schlechterdings nicht war wille vorhanden, dass er jetzt komme; kommen aber wird er, wann er gelegene zeit wird gefunden haben.*

5. Einige allgemeine und eine besondere ermanung an die  
gemeinde, 16, 13—18

Paulus hat, was er der gemeinde mitzuteilen hatte, alles gesagt. Er ruft derselben vor dem schlusse jetzt noch einige beherzigungswerte ermanungen zu. *Wachet!* so mant er diejenigen, welche achtlos in ihrem glaubensleben den verschiedensten von verschiedenen seiten geltend gemachten einflüssen sich hingegen, welche an selbstzucht und selbstanstrengung es hatten fehlen lassen (10, 12). *Stehet fest in dem glauben!* setzt er hinzu für die, welche in folge ihrer achtlosigkeit durch judaistische und heidnische einwirkungen in dem einen, waren glauben an das wort vom kreuz und seine verheißungen vielfach wankend geworden waren. *Haltet euch männlich!* mant er noch diejenigen, welche kinder in Christo geblieben waren (3, 1) und in kindischem tun vielfach des mannesernstes im glauben vergessen hatten (14, 20). *Erstarket!* setzt er seine manung fort an die, welche one kraft und beharrlichkeit wie ins blaue hinein und als spiel zum evangelium und zum glauben sich bekannt hatten.

*All euer wesen und tun geschehe in liebe!* ruft er weiter denen zu, welche in parteisüchtigen spaltungen ob ihrer lehrer und ihrer eignen weisheit wider einander in hader sich blähten.

Und noch eine manung liegt dem apostel am herzen. Er hat erkannt und er fñlt, dass die verwirrung im leben der gemeinde wesentlich daraus entstanden ist, dass in seiner abwesenheit dieselbe der leitenden ordnung bewärter männer entbehrt hat. Daher fügt er als letzte manung an die gemeinde noch hinzu, diesen im glauben und in der tat bewärten männern sich unterzuordnen. *Ich ermane euch aber, brüder* — spricht er in dringlichem ernste — *ihr kennt das haus des Stephanas, dass es Achajas erstling ist und dass sie zum dienste für die heiligen\*) selber sich verordneten. Dass nun auch ihr euch unterordnet den derartigen und jeglichem, der da mitwirkt (mit ihnen) und sich mühet\*\*)!*

Es benutzt aber Paulus diese gelegenheit, um die drei überbringer des gemeindebriefes, wenn auch nicht unmittelbar, als solche zu empfehlen, denen die Korinther in anerkennung sich unterordnen mögen und er stattet damit zugleich vor der gemeinde diesen männern seinen dank ab für die schwierige tätigkeit, welche sie in der gemeinde ausgeübt, für die undankbare sendung, welche sie für die gemeinde übernommen hatten. *Ich freue mich aber* — spricht er — *über die gegenwart des Stephanas und Fortunatus und Achaikus, weil euren rückstand diese (oder: sie) ausfüllten\*\*\*); denn sie stillten meinen geist und den euren. Anerkennt nun also die derartigen!*

---

\*) Wenn sich nicht entscheiden lässt, ob unter den ἅγιοι die heiligen nur der Korinthischen oder aller gemeinden verstanden sind, so ist doch die beschränkung auf die heiligen Jerusalems one grund und sinn.

\*\*) Schon oben (p. 241 anm.) ist darauf hingewiesen, dass durch diese stelle das dasein festbestimmter allgemeiner, leitender oder dienender mächte, das dasein von ἐπισκοποι und διακονοι in Korinth unbestreitbar ausgeschlossen ist. — Die feinheit in dem ausdrücke τοῖς τοιοῦτοις, dass Paulus damit vermeide unmittelbar zur unterordnung unter den Stephanas zu manen, hat Meyer gefñlt. Aber die wal eines solchen ausdrucks von seiten des Paulus verrät auch mit der ganzen stelle, wie reizbar und empfindlich die Korinther gegen jede unterordnung sich verhielten.

\*\*\*) Die verschiedenheit der lesart beweist, dass schon die alten diese worte verschieden verstanden haben. Die, welche το ὅμων ὑπερημα lasen, dachten wol nach ὑπερεῖν τινος das ὅμων als gen. obj. und bezogen das ὑπερημα auf einen

## D. Der schluss, cap. 16, 19—24.

Grüße der brüder und des Paulus an die gemeinde.

An diese letzten geschäftlichen und persönlichen mittheilungen schließen sich endlich die grüße aus der umgebung des Paulus und von ihm selber.

*Es grüßen euch* — so meldet er den Korinthern — *die gemeinden (Klein) Asiens. Es grüßt euch im herrn oftmals Aquila und Priska und die in ihrem hause* (sich versammelnde) *gemeinde. Es grüßen euch die brüder insgesamt.* Unter dem eindrucke aber dieser von allen seiten den Korinthern sich entgegen-drängenden bruderliebe sollen auch diese, ihre zerspaltung ver-gessend, im heiligen kusse der bruderliebe ihre einheit feiern. *Grüßet einander* — ruft Paulus der gemeinde zu — *in heiligem kusse.*

mangel des Paulus, den er durch die abwesenheit der Korinther füle. Die, welche το ὑμετερον ὑστερημα lasen, bezogen die worte auf einen rückstand der Korinther in ihrem persönlichen verhalten zum Paulus. Und wer αὐτοί statt οὗτοι las, dachte das αὐτοί vielleicht im sinne von: in eigener person, persönlich und betonte die persönliche anwesenheit jener drei männer im gegensatze zu der abwesenheit der Korinther.

Auch die neueren exegeten scheiden sich nach diesen beiden möglichen auf-fassungen. Die entscheidung liegt in dem begründenden satze: ἀνεπαυσαν γὰρ το ἔμῳ πνεύμα καὶ το ὅμων. Die worte begründen nämlich, da χαίρω seinen realgrund in dem satze mit ὅτι hat, nur den satz: το ὑμετερον — ἀνεπλήρωσαν. Und die erklärung muss nachweisen, wie die drei männer dadurch, dass sie das πνεῦμα des Paulus und das πνεῦμα der Korinther stillten, das ὑστερημα der Korinther ausfüllten.

Denkt man nun in den dunklen worten den sinn: den mangel, den ich, Paulus, an euch füle wegen eurer abwesenheit, den füllten sie aus: so lassen sich die worte: denn sie stillten, erquickten meinen geist, der in sehn sucht nach euch bewegt war, wol erklären. Aber unerklärbar sind die worte: καὶ το ὅμων. Denn in keiner weise lässt sich auch nur mit dem scheine der verständigkeit nachweisen, wie jene drei männer dadurch, dass sie den geist der Korinther erquickten, den mangel ausfüllten, den Paulus an ihnen, den abwesenden, fülte.

Es bleibt daher nur die zweite deutung: euren rückstand, den ihr Korinther hattet, den füllten diese oder sie aus. — Denn ob αὐτοί, ob οὗτοι, macht keinen wesentlichen unterschied. Dieser rückstand der Korinther erklärt sich aus dem briefe. Es war der rückstand an liebe und anerkennung und gehorsam und ver-

Den schlussgruß von ihm selber setzt aber der apostel mit eigner hand hinzu. Gewiss nicht, um den Korinthern dadurch die ächtheit eines briefes zu bestätigen, der von dreien ihrer glieder der Korinthischen gemeinde überbracht wurde. Wol aber um beim schlusse des zum teil so ernsten und strengen briefes die Korinther alle eigenhändig seines wunsches zu versichern, dass die gnade des herrn mit ihnen sein möge, wie seine liebe one ausname mit ihnen allen sei.

*Der gruß (ist) von meiner, des Paulus, hand\*)* — darauf macht er die Korinther aufmerksam. [*Wenn jemand nicht liebt den herrn, so soll er ein fluch\*\*) sein. Maran atha!\*\*\*)*] (der

trauen zum Paulus, den nicht die ganze gemeinde, aber ein großer teil derselben bewiesen hatte, und den Paulus mit schmerz und entrüstung empfand. Nun hätte jener teil der gemeinde seine erregung wider den Paulus, von welcher der brief zeugnis ablegt, selber stillen und sein gemüt von dem vater der gemeinde nicht abwenden sollen. Das tat er aber nicht; vielmehr redete er sich bis zum abfall vom Paulus in diese erregung hinein. Da waren es jene drei, welche das erregte gemüt der gemeinde stillten, die gemeinde zu neuer anknüpfung des verhältnisses mit dem Paulus, zu einem gemeindeschreiben an den apostel mit anerkennung seiner entscheidung beredeten. So erklären sich die worte: ἀναπαύσαν το ὅμων πνεῦμα. Zugleich aber stillten diese drei männer durch den erfolg ihrer tätigkeit in der gemeinde, durch überbringung des gemeindeschreibens, durch ihre mitteilungen in Ephesus den wider die gemeinde erregten geist des Paulus, während doch pflicht der ganzen gemeinde gewesen wäre dies zu tun. Und so waren diese männer es, welche den mangel, den rückstand der Korinthergemeinde in ihrem verhalten gegen den Paulus ausfüllten.

Mit dieser sachlichen deutung stimmt die sprachliche. Denn ἀναπαύειν το πνεῦμα heißt nicht one weiteres erquickern, sondern das in irgend einer bewegung des gefüls erregte gemüt zur ruhe bringen. So steht die wendung 2 kor. 7, 13. Und über die bedeutung von πνεῦμα als bewegtes gemüt cf. unten anm. 19. Das wort ὑπερημα aber geht zurück auf ὑπερεῖν = die ausübung einer schuldigen pflicht verabsäumen, cf. num. 9, 7. 13. hab. 2, 3. Jos. antq. 5, 10, 4.

Der einzig mögliche gegengrund, dass „auch το ὅμων auf die zeit der anwesenheit der abgeordneten bei Paulus gehen müsse“ (Meyer) ist nicht stichhaltig. Denn das ἀναπαύσαν geht auf ἀναπληρώσαν. Die freude des Paulus aber über das ἀναπληρώσαι ist nicht gebunden an die zeit der anwesenheit jener drei männer bei ihm.

\*) Die worte beziehen sich natürlich nur auf das folgende.

\*\*) D. h. ein vom Messias und dem messiasreiche losgetrennter, gebannter.

\*\*\*) Im zusammenhange des briefes diese worte zu deuten ist der exegese bisher nicht gelungen. Denn dieselben wegen des aramäischen maran atha auf die Kephaspartei und die judaisten zu beziehen, welche missgünstig den Paulus

herr ist da)! *Die gnade des herrn (Jesu) sei mit euch! Meine liebe sei mit euch allen in Christo Jesu!*

aus seinem arbeitsfelde verdrängen wollten (Hofmann und nach ihm Heinrici), ist ganz one grund. Als ob diesen Kephasgläubigen oder diesen ἀποστολοι und διακονοι Χριστου (2 kor. 11, 13—15. 23) Paulus den vorwurf eines οὐ φιλεῖν τον κυριον hätte machen können! Als ob er diesen die gewissheit der parusie des herrn hätte einschärfen müssen! Das ἀναθεμα wider die judaisten gal. 1, 8 hat einen hintergrund, den Paulus durch ein οὐ φιλεῖν τον κυριον und ein maran atha! nicht zum ausdruck bringen konnte.

Dieses aramäische wort: maran atha = der herr ist da oder kommt — kann nur als ausdruck der glaubensgewissheit verstanden werden, dass der herr sicherlich kommen wird, als ein freudiges bekenntniswort und zuversichtliches hoffnungswort der gläubigen in einer zeit, wo diese mit dem ausspruche sich trösteten: ἐτι μικρον ὅσον ὅσον, ὁ ἐρχομενος ἔξει και ου χρονισει (hebr. 10, 37. mat. 24, 48). Der frage des glaubens nicht one bangen, die in dem χρονίζει ὁ κυριος ἔλθειν liegt, ist das maran atha! entgegengesetzt. Und das ist im zusammenhange mit dem maran atha! der sinn des: εἰ τις οὐ φιλει τον κυριον = wenn jemandem die liebe zum herrn fehlt, dass im zweifel an die parusie die erste liebe verloren gegangen.

Dieser gedanke der worte hat aber im ersten brieфе an die Korinther keinen halt. Nirgends, selbst nicht bei den leugnern der totenauf resurrection, tritt eine spur auf, dass sie die parusie Christi geleugnet hätten. Denn dass Christus nicht auferweckt worden, wenn keine totenauf resurrection ist, das zieht nur Paulus als eine logische consequenz, welche die auferstehungsleugner selbst nicht wollen. Und nirgends, selbst nicht bei den auferstehungsleugnern, zeigt sich ein hinweis darauf, dass sie in weltliebe versunken gewesen. Denn die worte 15, 32 sind wieder nur eine logische folgerung des Paulus, keine lebenspraxis der auferstehungsleugner. Auch ihrer form nach stehen die worte ganz vereinzelt in den paulinischen und paulinisirenden briefern.

Und wie stehen die worte zu ihrer umgebung in widerspruch! Eben hat Paulus unter mitteilung der grüße von allen brüdern die gemeinde aufgefordert im heiligen kusse die feier der bruderliebe zu begehen. Sofort wünscht er der gemeinde die gnade des herrn und verkündet *allen* in ihr seine liebe. Und zwischen beide aussprüche voll liebe sollte nun Paulus den fluch gestellt haben über einen teil der gemeinde, deren mitglieder alle er seiner liebe versichert?

Sollten die worte vielleicht in jenen tagen in den text des Paulus gelangt ein, als das ludibrium falsi Neronis die gemüter auch der gläubigen Achajas, wie Kleinasiens, in fieberhafte erregung versetzte (Tac. h. II, 8); als mit der ankunft des antichristes auch das kommen des christes in gewissheit erwartet wurde; als in den paulinischen gemeinden nach dem worte und dem brieфе des Paulus verlangt wurde, in welchem er über das ende der dinge und die ankunft des Christus sich ausgesprochen hatte (2 thss. 2, 2); als wenigstens in der gemeinde von Thessalonich der ruf erschallte: ἐνεστηγεν ἡ ἡμερα του κυριου!?

### III. Anmerkungen.

---

#### A. Der Eingangsgruß, cap. 1, 1—3.

1) Die eigentümliche form des grußes ist wegen der verschiedenheit des textes in den codd. gegenstand der reflexion schon der alten gewesen. Einmal ist von guten griechischen und lateinischen zeugen das κλητος vor ἀποστολος ausgelassen; bedeutungsvoller aber sind die worte τη οὐση ἐν Κορινθῳ bald vor, bald nach ἡγιασμενοις ἐν Χρ. Ἰ. gesetzt und wol im zusammenhange damit — denn fast dieselben zeugen stimmen für beides — ist das τε και zwischen αὐτῶν und ἡμῶν in και verwandelt. (BD\*FG lesen τη οὐσ. ἐ. Κορ. nach ἡγιασμ. ἐ. Χρ. Ἰ. und lassen τε aus).

Das κλητος vor ἀποστολος wurde wol ausgelassen, weil es 2 kor. 1, 1 und auch eph. 1, 1, kol. 1, 1 (1 tim. 1, 1) 2 tim. 1, 1 sich nicht findet (aber röm. 1, 1) und weil es neben der entscheidenden vorstellung: δια θεληματος θεου als überflüssig betrachtet wurde. Aber Paulus hat für die gemeinde in Korinth beide correlate vorstellungen ausgesprochen. Wurde ihm hier die ἐξουσια τοῦ ἀποστόλου angezweifelt, abgeleugnet: so war notwendige folge die behauptung, dass Paulus sich selber zum apostel aufgeworfen habe. Namentlich mussten die judaistischen Χριστου ὄντες dies behaupten, wenn sie das εἶναι Χριστου in ihrem sinne als notwendige bedingung des ἀποστόλων εἶναι Χριστου aufstellten. Diesem vorwurfe begegnet das: κλητος ἀποστολος (daher auch röm. 1, 1). Da aber allerdings Paulus seine κλησις als eine von den aposteln vor ihm unterschiedene auf Gottes tätigkeit an ihm und für ihn zurückführt (gal. 1, 15. 2, 8. 1 kor. 15, 10): so setzt er in dem δια θεληματος θεου dieses unterscheidende und entscheidende

moment zu dem κλητος hinzu (cf. gal. 1, 1. 2 kor. 1, 1). Er sagt aber nicht κλητος ὅπο τοῦ θεοῦ ἀπ' Χρ' Ἰ., um mit dem δια auf den göttlichen willen als auf die kraft hinzuweisen, durch deren ins leben tretende wirksamkeit er apostel geworden ist (gal. 1, 15. 2, 8. 1 kor. 15, 10).

Bedeutungsvoller ist, wenn die worte: τῇ οὐσῃ ἐν Κορινθοῖς zwischen die beiden prädikate: ἡγιασμενοὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und κλητοὶ ἁγίοις gestellt werden. Wirkung ist, dass mit der bestimmung τῇ οὐσῃ ἐν Κορ. eine vorstellungsreihe abgeschlossen ist und die worte: ἡγιασμενοὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ eng mit τῇ ἐκκλ. τ. θεοῦ sich verbinden, die worte aber: κλητοὶ ἁγίοις mit dem folgenden zu einer vorstellung verbunden werden können. Durch die verbindung von ἡγιασμενοὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ mit τῇ ἐκκλησίᾳ τ. θεοῦ würde Paulus die gemeinde, welche in parteiungen *menschlichen* lehrern sich zuspricht und an *menschen* einen rum sucht (3, 21) auf ihren gemeinsamen *göttlichen* grund zurückweisen. Das scheint im zusammenhange des briefes wenigstens die natürliche deutung. In der verbindung der worte κλητοὶ ἁγίοις mit den worten σὺν πασι κ. τ. λ., wenn sie von Paulus gedacht ist, könnte dieser die Korinther darauf hinweisen wollen, dass sie *gemeinsam* mit allen, die den namen unseres herrn allerorten anrufen, ihres herrn und des Paulus herrn (oder auch ihres herrn und des Paulus und der heidenchristlichen Korinther herrn) (von Gott) *berufene* heilige seien, wol im gegensatze gegen solche (gegen judaisten), welche die von Paulus gegründete heidengemeinde von der gemeinde der heiligen, des herrn und des Messias ausschließen möchten (gal. 4, 17). Ist die verbindung aber nicht von Paulus, sondern von späteren gedacht, so soll wol unter der gemeinsamen kategorie von berufenen heiligen die verbindung und die gemeinsamkeit der Korinther mit allen bekennern des herrn aller orten betont werden. Schon hierdurch träte die vorstellung des *katholischen* in die stelle. Verbindet sich nun mit dieser letzteren vorstellung die in αὐτῶν (τε) καὶ ἡμῶν ausgesprochene: so kann one verstandeskünstelei αὐτῶν nur auf πάντες οἱ ἐπιχαλουμένοι κ. τ. λ. und ἡμῶν auf den Paulus (mit dem Sosthenes) sich beziehen. In dieser beziehung können diese worte aber nicht mehr auseinanderlegung der allgmeinvorstellung τοῦ κυρίου ἡμῶν sein. Denn es hätte innerhalb des entstandenen gedankens keinen sinn, wenn Paulus betonen wollte,

dass derselbe herr es sei, den alle bekennen des herrn aller-orten und den er — Paulus — anrufe. Es müsste gesagt sein, dass derselbe herr es sei, den alle bekennen aller orte und den die Korinther anrufen. Somit tritt bei jenem gedanken die beziehung des  $\alpha\upsilon\tau\omega\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \eta\mu\omega\nu$  auf  $\acute{\epsilon}\nu\ \pi\alpha\nu\tau\iota\ \tau\omicron\pi\omega$  ein. Würden nun in dieser beziehung  $\alpha\upsilon\tau\omega\nu$  und  $\eta\mu\omega\nu$  durch  $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota$  verbunden: so würde der sinn entstehen, dass zwei an sich unterschieden und gesondert zu denkende orte, der der bekennen des herrn und der des Paulus, hier eng verbunden gedacht werden sollen d. h. dass alle bekennen des herrn vorgestellt werden sollen als anrufend sowol an ihrem orte, wo sie sich befinden, der ihnen gehört, als auch (zugleich) an dem orte, wo Paulus sich befindet, der dem Paulus gehört. Wenigstens wäre dies der eigentliche sinn der verbindung mit  $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota$ , wenn der Grieche vielleicht auch nicht immer in derselben die verbindung ursprünglich geschiedener mag gedacht haben (cf. Soph. Electr. 417). Aber dieser sinn wäre ein widersinn. Dagegen könnte in der beziehung der worte  $\alpha\upsilon\tau\omega\nu$  und  $\eta\mu\omega\nu$  auf  $\pi\alpha\nu\tau\iota\ \tau\omicron\pi\omega$  nur zum ausdruck gebracht werden sollen dass *je* derselbe ort, an welchem die bekennen des herrn anrufen und der als der ihnen gehörige gedacht wird, auch zugleich der ort des Paulus sei, der ihm gehöre, der seiner wirksamkeit unterstehe. Das wäre freilich eine etwas verschrobene, aber keine ganz sinnlose vorstellung. Dieselbe würde aber nicht durch  $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota$ , sondern durch das einfache  $\kappa\alpha\iota$  auszudrücken sein (cf. röm. 16, 13 c. 1, 12). Paulus würde damit aussprechen, dass alle, welche den namen des herrn aller-orten anrufen, an ihrem und seinem orte anrufen, insofern jedesmal ihr ort auch sein ort sei d. h. Paulus würde sich damit als *universalapostel* hinstellen, wie er es röm. 1, 5 allerdings gethan hat. Und dies würde übereinstimmen mit der vorstellung des katholischen, welche durch die enge verbindung des  $\kappa\lambda\eta\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma$  mit  $\sigma\upsilon\nu\ \pi\alpha\sigma\iota\nu\ \kappa\ .\ \tau\ .\ \lambda\ .$  und durch diese bezeichnung selbst ( $\pi\alpha\sigma\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \pi\alpha\nu\tau\iota\ \tau\omicron\pi\omega$ ) geweckt wird. Deshalb haben auch fast die gleichen handschriften, welche die worte  $\tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\eta\ \acute{\epsilon}\nu\ \text{Kor.}$  vor  $\kappa\lambda\eta\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma$  lesen, das  $\tau\epsilon$  fortgelassen.

Dieser letzte gedanke mit katholischer färbung ist nun freilich von der alten kirche in den worten des Paulus wirklich gefunden, kann aber der gedanke des Paulus noch nicht gewesen sein. Doch haben wir oben gesehen, dass auch bei der

zwischenstellung der worte *τη οὐση ἐν Κορινθῷ* und der verbindung von *κλητοῖς ἁγ.* mit dem folgenden ein gedanke sich ergeben kann, den Paulus mit bezug auf den folgenden brief gedacht haben möchte, besonders wenn in *ἡμῶν* Paulus mit den Korinthern sich zusammengeschlossen hätte.

Suchen wir nun den sinn des Paulus zu erkennen, wenn wir die worte: *τη οὐση ἐν Κορινθῷ* unmittelbar an *τη ἐκκλησια του θεου* angeschlossen-lesen. Die natürliche konstruktion wird dann, dass die beiden bestimmungen *ἡγιασμενοις ἐν Χ. Ἰ.* und *κλητοῖς ἁγίοις* verbunden mit einander auf *τη ἐκκλ. τ. θ.* *τη οὐση ἐν Κορ.* bezogen werden, dass die worte *συν πασιν κ. τ. λ.* als ein *selbstständiges glied für sich* mit *τη ἐκκλ. τ. θ.* *τη οὐση ἐν Κορ.* sich verbinden und unter die gleiche grammatische und logische beziehung dieses dativs zu *Παυλος* treten.

Es ist nicht leicht den sinn und zweck des Paulus in diesen prädikaten (*τη ἐκκλ. τ. θεου, ἡγιασμενοις ἐν Χ. Ἰ., κλητοῖς ἁγίοις*) für die Korinthische gemeinde zu entscheiden. Aber eine innere einheit muss alle drei beherrschen. Dann fällt die beziehung fort, dass die Korinthische gemeinde in allen lebensformen von dem bilde einer alle einzelgemeinden umfassenden gestaltung einer *ἐκκλησια του θεου* abgefallen ist (4, 17. 6, 1ff. 11, 16. 14, 33. 36). Diese beziehung würde nur das prädikat: *ἐκκλ. τ. θεου* erklären. Auch die andere und einseitige beziehung auf das unheilige leben der Korinther (6, 11 u. o.) fällt aus. Sie erklärt nicht den ton auf *ἐν Χριστῷ Ἰ.* und auf *κλητοι*, sie erklärt nicht dies *κλητοι*. So bleibt nur, dass Paulus die gemeinde, die sich spalten und in heidnische und jüdische gläubige spalten, in diesen spaltungen aber menschlichen lehrern sich zusprechen will, an die allgemeinen und gleichmäßig alle umfassenden göttlichen grundlagen ihres daseins erinnert und daran mant, dass sie eine schöpfung Gottes ist (3, 9. 16. 21. 23. 4, 1), dass alle ihre glieder gemeinsam geheiligte in *Christo Jesu* sind (1, 13. 30. 3, 23), dass alle ihre glieder, heidnische wie jüdische, gemeinsam von Gott *berufene* heilige sind (1, 26—31. cf. röm. 1, 6. 7). Und hiermit würde Paulus die gemeinde zugleich an ihre göttliche würde erinnern, welche sie in ihrer hingabe an menschliche lehrer vergessen hat.

Außer an die gemeinde in Korinth selbst richtet sich Paulus dann aber auch in verbindung mit der gemeinde Korinths an

alle, welche den namen unseres herrn Jesu Christi anrufen aller orten. Denn das ist die natürlichste auffassung des *συν* innerhalb des gruβes (cf. 2 kor. 1, 1. phil. 1, 1). Paulus denkt diese bekennen des herrn von verschiedenen orten her in der gemeinde der welthandelsstadt weilend. Sonst hätte der gruβ an dieselben keinen sinn. Denn, wenn Paulus auch 2 kor. 1, 1 die heiligen alle in ganz Achaja außerhalb der gemeinde sich vorstellt: so setzt er doch die leichte möglichkeit voraus, dass der brief an die Korinther auch ihnen mitgeteilt werden könne. An eine solche mitteilung seines briefes an alle, die den namen Jesu Christi anrufen, denkt natürlich Paulus an unserer stelle nicht. Sinn aber der worte ist, dass keiner von denen, welche den namen des herrn anrufen, von dem gruβe und dem schreiben des Paulus ausgeschlossen ist und dass kein ort, wo irgend einer den namen des herrn anruft, von diesem gruβe und diesem schreiben des Paulus ausschließt. Diese wendung hat nur sinn und berechtigung, wenn Paulus in der gemeinde irgend welche aus irgend einem orte weilend denkt, denen er es besonders aussprechen muss, dass sie in seinen gruβ und die worte seines schreibens eingeschlossen sind, weil sie in dem wan stehen könnten davon ausgeschlossen zu sein. Das sind aber die judaisten aus Jerusalem, die wir als *ἐρχομενοι*, als fremde ankömmlinge in die gemeinde, kennen gelernt haben (2 kor. 11, 4), das sind die judaistischen *οἱ τοῦ Χριστοῦ* (1 kor. 1, 12), die einen apostel Paulus, der das apostelrecht hätte, zu ihnen zu reden, nicht anerkennen, während doch Paulus auch ihnen das unrecht ihrer parteiung wider sein evangelium vom kreuze des Messias und wider seine apostelvollmacht nachweisen will (1 kor. 1, 18ff. 9, 1ff.).

Damit erklärt sich denn auch der gewichtvoll an den schluss gestellte zusatz: *αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν*. Wir haben schon oben betont, dass *αὐτῶν*, zumal wenn *κλητοῖς ἁγίοις* nicht mit *συν πασιν κ. τ. λ.* zur einheit einer vorstellung verbunden ist, grammatisch nur auf die *ἐπικαλουμενοι το ὄνομ. κ. τ. λ.* bezogen werden kann, wie *ἡμῶν* auf den Paulus. Nun könnte *αὐτῶν καὶ ἡμῶν* grammatisch mit *ἐν παντι τοπῳ* verbunden sein, als ob stünde: *ἐν τοπῳ αὐτῶν καὶ ἡμῶν* (cf. röm. 1, 12). Aber, abgesehen von unserer deutung der vorhergehenden worte, ist jede erklärungs dieser verbindung nur zu einer verstandeskünstelei geworden mit ausnahme etwa der oben gegebenen, welche in

dieser angabe den katholischen charakter des briefes und den universalapostolischen des Paulus findet. Aber dieser fund liegt außerhalb des bewusstseins des Paulus. So bleibt nur die beziehung der worte: *αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν* auf *τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Und grammatisch ist diese beziehung berechtigter, als die erstere, weil es natürlich ist, die in gleichem grammatischen verhältnisse stehenden worte eines satzes auch logisch für den gedanken mit einander zu verbinden. Die worte begründen in dieser beziehung aber das recht des Paulus an alle jene bekennen des herrn aller orten sich zu wenden durch die vorstellung, dass es ein und derselbe herr ist, den jene anrufen und den er anruft. Denn der unterschied der anrufenden und des ortes, wo sie anrufen, hebe die einheit des herrn, den beide anrufen, nicht auf (röm. 1, 12). Gerade den judaisten gegenüber mit ihrer behauptung, dass Paulus einen andern Jesus und Messias verkünde, als sie (2 kor. 11, 4. 4, 3—6), ist diese begründung im zusammenhange des briefes und in beziehung auf das parteiwesen außerordentlich treffend. Unter dieser beleuchtung begreifen wir auch, weshalb Paulus so absichtlich — in groß und einleitung sechsmal — den ausdruck: *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* wiederholt. Er will den oren der hörer des briefes und ihrem bewusstsein diesen unsern herrn Jesum Christum als die allen parteien gemeinsame und alle parteiungen einigende macht einprägen.

Die angemessenheit des gedankens in bezug auf den inhalt des briefes und die sprachliche harte in der stellung der worte *τῇ οὐσῇ ἐν Κ.* zwischen die beiden prädikate der *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* entscheiden für die stellung dieser worte vor *ἡγιασμένοις ἐν Χρ. Ἰ.* und für die richtigkeit ihrer deutung. Irrende reflexion über die bedeutung der beiden anscheinend abundirenden prädikate im gedanken des Paulus scheint die zwischenstellung der worte *τῇ οὐσῇ ἐν Κ.* veranlasst zu haben.

## B. Die einleitung, cap. 1, 6—17.

2) Der mit *ὥστε* eingeleitete satz erläutert die intensität des *βεβαιωθῆναι* durch die angabe der wirkung (phil. 1, 13. Kühner, gr. gr. II, 1003). — Das *ὅμας* steht in einer tonstelle des neben-

satzes, also in einem gegensatze. — Da ὅσπερ εἶναι ἐν τινι ein singulärer ausdruck ist, so hat die exegese kein recht, diese konstruktion mit der des gen. oder dat. gleich zu deuten.

Eigentümlich ist hier die anfügung des participialen satzes: ἀπεχδεχόμενους κ. τ. λ. Aber im zusammenhange des gedankens und nach der lage im brieft (4, 1—5) kann der zusatz nur auf solche gehen, welche in ausharrender geduld die (eschatologische) offenbarung des herrn (röm. 8, 25) erharren als endgültige βεβαιώσεις του μαρτυρίου του Χριστου, welches Paulus, der angezweifelte und abgeleugnete apostel, vor ihnen abgelegt hat. Es liegt wie eine manung in den worten; Paulus spricht als wirklich aus, was die Korinther tun sollen (ἀπεχδεχέσθαι).

3) Da mit dem ὅς και βεβαιώσει ein βεβαιούν mit einem (früheren) βεβαιούν in correspondenz gesetzt wird, so ist die rückbeziehung des subjectes von βεβαιώσει auf das (logische) subject von ἐβεβαιώθη geboten. Durch absichtliche wiederholung desselben wortes hat Paulus seine vorstellung zum ausdruck gebracht. Man beachte, dass für v. 5. 6. 7 (ἐν μηδενι χαρισματι) im gedanken des Paulus Gott als das tätige subject lebt und dass mit ὅς και logisch ein neues gedankenglied eintritt, Paulus also das ὅς και κ. τ. λ. nach einer kleinen pause diktirt hat. Die härte, welche aus der grammatisch nachlässigen beziehung des ὅς auf θεός entsteht, ist um nichts größer als diejenige, welche aus der beziehung des ὅς auf Ἰησου Χριστου in verbindung mit dem folgenden hervorgeht. Sie erklärt sich aus der festhaltenden kraft des paulinischen (und griechischen) denkens.

4) Zum verständnisse des δια denke man an das häufige δι' ἑαυτου (πραττειν, κατασκευαζειν). Der grund wird als der selber tätig wirkende angeschaut (gal. 4, 7).

Die abschwächung des begriffes von κοινωνία in den von μετοχη ist durch keine stelle, wenigstens nicht des Paulus, gerechtfertigt und gewiss nicht durch die stellen 1 kor. 10, 16. 2 kor. 13, 13. phil. 3, 10, welche Heinrici (comm. z. ersten Korintherbriefe p. 81 anm.) geltend macht. Ueberall waltet die anschauung einer anteilnahme, welche zu genossen die teilnehmenden verbindet. Diejenigen, welche am blute und leibe Christi gemeinsamen anteil haben, werden unter einander zur einheit einer genossenschaft verbunden, 1 kor. 10, 16 cf. 2 kor. 13, 13. Derjenige, welcher teil hat an den leiden des Messias

wird genosse seiner leiden (s. todes), um genosse seiner herrlichkeit (s. auferstehung) zu werden, phil. 3, 10 cf. c. röm. 8, 17. Diese vorstellung waltet auch hier. Gott hat die gläubigen berufen, um, als ebenfalls söne Gottes, genossen des sones Gottes und seiner herrlichkeit zu sein (röm. 8, 17—23. 29).

5) Das το αὐτο λεγειν erfasst die parteiung der gemeinde zunächst in ihrem äußeren gebaren (v. 12), wie σχισμα diese parteiung in ihrer äußeren erscheinung bezeichnet (cf. ἐριδες v. 11). Von dieser erscheinung geht alsdann Paulus auf den innern grund derselben zurück (ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ κ. τ. λ.). — Das: ἥτε κατηρτισμενοι drückt den nach befolgung der ermanung zum το αὐτο λεγειν und μη εἶναι σχισματα eintretenden zustand der gemeinde als ergebnis jener befolgten ermanung aus (cf. zu gal. 1, 22 p. 142—43). Der gebrauch des part. perf. beweist, dass die bestimmung ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ κ. τ. λ. prägnant gedacht ist zum ausdrucke des durch vollendung des καταρτιζεσθαι eingetretenen zustandes = ὥστε εἶναι ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ. Daraus ergibt sich die bedeutung des καταρτιζεσθαι = aus dem zustande der spaltung (wieder)hergestellt werden zum zustande der einheit. Doch liegt das „wieder“, das Paulus gedacht hat, in der lage, nicht im wort.

Νοος ist bewusstsein, sei es theoretisches, sei es praktisches (röm. 7, 23. 25. 1, 28); γνωμη ist auf die willensentscheidung in einem einzelnen fälle gerichtete meinung 1 kor. 7, 25. 40. 2 kor. 8, 10. Die Korinthische gemeinde war aber in ihrem theoretischen bewusstsein geschieden in bezug auf wesen und inhalt des evangeliums, und war in ihren meinungen geschieden in bezug auf ihre lebensformen, deren einrichtung eine willensentscheidung für so oder so forderte.

6) Um den sinn dieser ausdrucksformen und um die folgende ausführung zu verstehen, muss man sich klar machen, dass alle diese parteischlagwörter ihre spitze auf den Paulus gerichtet haben, für ihn und wider ihn. Diejenigen, welche dem Paulus sich zusprachen — wol zum großen teil der ursprüngliche stamm der gemeinde (Στεφανας ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας 1 kor. 16, 15) — bekannten sich damit im gemüt und bewusstsein gebunden an das evangelium und die apostelpersönlichkeit des Paulus. Die, welche dem Apollos sich zu eigen gaben, verwarfen das evangelium des Paulus vom kreuze Christi als eine predigt one weisheit und geringschätzten damit auch den apostel Paulus. Die, welche

dem Petrus sich zuerkannten, verwarfen das evangelium des Paulus vom kreuze Christi als eine verkündigung der onmacht Gottes und wol auch einer mangelhaften gerechtigkeit und wandten sich damit auch vom apostel Paulus. Diejenigen, welche als des Messias hörige sich rünten, leugneten das apostolat des Paulus, als keines apostels des Messias, und verwarfen das evangelium des Paulus vom kreuze, als nicht das evangelium des Messias.

Der gegensätzliche ausdruck: ἐγὼ δε Χριστοῦ und nicht etwa: ἐγὼ δε Ἰησοῦ (Χριστοῦ) oder: ἐγὼ δε τοῦ κυρίου sollte scharf und bestimmt den Paulus und sein evangelium und damit auch die vom Paulus gegründeten gemeinden als vom Messias, von dem heilsbringer ausgeschlossen darstellen (gal. 4, 17), den Paulus als selbstapostel, sein evangelium als selbstverkündigung hinstellen (2 kor. 4, 5).

Die parteispaltung war aber bei allen parteien gemeinsam eine tat der parteiglieder, nicht der parteihäupter. Diese wurden one schuld von jenen auf den schild gehoben.

7) Der alte streit, ob die worte: μεμερισται ὁ Χριστός als aussage oder frage von Paulus gedacht seien, entscheidet sich durch beantwortung der frage, ob die worte als folge oder als voraussetzung der spaltung der gemeinde zu denken sind. Da nun jedenfalls der inhalt der folgenden frage: μὴ Παῦλος κ. τ. λ. als voraussetzung der spaltung gedacht werden muss: so ist es natürlich auch den inhalt der vorhergehenden frage als voraussetzung zu denken.

Damit entscheidet sich auch, ob in diesen worten das erste μεμερισται oder das zweite ὁ Χριστός den ton trägt. Die invertierte wortfolge entscheidet hier nicht ganz. Sind aber die worte frage und ist die frage voraussetzung, so hat nach rhythmik und logik ὁ Χριστός den ton. Paulus hat v. 12 geschildert, dass die gemeinde sich gespalten habe (μεμερισται ἡ ἐκκλησία). Er fragt nun als voraussetzung dieses zustandes: μεμερισται ὁ Χριστός; ist denn Christus gespalten worden, wie die gemeinde gespalten ist?

8) Die zweite pers. plur. ἐβαπτισθητε kann nur den sinn haben: niemand könne behaupten, dass die *gemeinde* auf des Paulus namen getauft sei, und niemand in der gemeinde könne also diese behauptung zur begründung dessen geltend machen, dass er sich des Paulus eigen nenne. Diesen gedanken will

auch die alte variante ἐβαπτισθη zum ausdruck bringen. In beiden fällen ist das τις auf ein glied der Pauluspartei bezogen.

Dagegen haben die vertreter der gut bezeugten lesart ἐβαπτισα einen andern gedanken in der stelle gefunden. Sie beziehen das τις auf einen gegner des Paulus, der die böswillige rede erhoben, Paulus habe die gemeinde auf seinen namen getauft; die worte des Paulus aber haben sie als eine abwehr dieser verleumdung gefasst. Zurückgeführt könnte dieselbe auf die judaisten werden, welche das eigentümliche verhältnis des Paulus zum Messias Jesus und seines evangeliums zum evangelium der urapostel zu der anklage geltend machen konnten, Paulus, wie er sich selber verkündet habe (2 kor. 4, 5), so auch habe er seine gemeinden auf seinen namen getauft und sie dadurch von den gemeinden des Messias ausgeschlossen (cf. gal. 4, 17).

Auch die lesart ἐβαπτισθητε könnte in diesem sinne gedeutet werden. Und dieser sinn wäre an sich gut und immerhin möglich. Aber im zusammenhange scheint er nicht begründet. Nur zeigen die varianten, wie sehr schon die alten über den sinn der worte reflektirt haben.

9) Sonderbare vergesslichkeit! Für den Paulus ist es von großer bedeutung, Gott dafür danken zu können, dass er die Korinthische gemeinde nicht getauft habe. Er geht deshalb mit seinem gedächtnisse in die vergangenheit zurück und erinnert sich nur zweier, welche er getauft hat. Hinterher aber fällt ihm noch bei, dass er doch auch den Stephanas und seine hausgenossen getauft habe und schließt auch die möglichkeit einer taufe noch anderer nicht aus.

Und nun ist dieser Stephanas und sein haus der „erstling Achajas“, er ist mit seinem hause *der erste* gläubige, der in Korinth dem evangelium des Paulus sich zuwandte. Und nun ist dieser Stephanas seit tagen beim Paulus in Ephesus. Und nun hat Stephanas in besonderer weise für Paulus gewirkt, Paulus hat über die anwesenheit des Stephanas besonders sich gefreut, die persönlichen beziehungen zwischen beiden männern müssen wieder besonders lebendig geworden sein. Und doch erst hinterher fällt es dem Paulus noch ein, dass er auch den Stephanas und sein haus getauft habe?

Gewiss — wenn die worte keine interpolation zu gunsten des Stephanas sind — eine sonderbare vergesslichkeit!

10) Der sinn der formel: οὐκ οἶδα εἰ κ. τ. λ. ist auch hier = ich glaube nicht, dass ich irgend einen anderen taufte. Kühner, gr. gr. II § 587, 21 p. 1033.

11) Der ton ruht natürlich auf dem attributiv λογος, nicht auf σοφια (gegen Meyer). Der gegensatz des gedankens ist der von wort und tat (kraft v. 18. 24). Das kreuz Christi ist eine krafttat Gottes für den menschen und als solche krafttat Gottes zum heile soll dasselbe vom glauben aufgenommen werden. Würde die tat Gottes vom apostel in wortes weisheit verkündet, so würde der sinn des gläubigen von der tat Gottes auf die wortweisheit des verkündigers gelenkt, wie es in Korinth geschah, und es würde der irrwan entstehen, als ob nicht die tat Gottes, sondern der menschen wort von der tat Gottes und der menschen wissen um die tat Gottes in menschenweisheit das zum heil entscheidende am kreuze Christi wäre.

### C. Die ausführung, cap. 1, 18—16, 18.

12) Der allgemeine sinn der durch zusammengedrückte kürze so dunklen worte kann nur sein: weil tatsächlich vorlag (ἐπειδη), dass Gott auf dem wege der weisheit und erkenntnis die welt nicht gerettet hatte: so beliebte er sie auf dem wege der torheit und des glaubens zu erretten.

Ursache, weshalb Gott auf dem wege der weisheit die welt nicht errettet hatte, war, dass die welt in der offenbarung der weisheit Gottes Gott nicht erkannt hatte und schuld dieses nicht-erkennens war die weisheit der welt, dass nämlich die welt wegen der erkenntnis ihrer weisheit Gott in seiner weisheit nicht anerkannte d. h. die erkenntnis ihrer weisheit war für die welt das mittel (das *hindernde*), Gott in seiner weisheit zu erkennen.

Deshalb beschloss nun Gott zur verwirklichung seines heilszweckes für die welt weisheit und erkenntnis als heilmittel bei seite zu setzen und nicht durch *weisheit*, sondern durch *torheit* nicht *erkennende*, sondern *glaubende* zu erretten.

Dunkel bleibt dabei noch der inhalt des kausalsatzes v. 21. Aber die worte ἐν τη σοφια του θεου können immer nur das gebiet angeben, das object, in welchem die vorchristliche

welt Gott nicht erkannte, weil ihre eigene weisheit sie daran hinderte.

Soll dieser gedanke concreter bestimmt werden, so kann man nur auf die christliche offenbarung der weisheit Gottes für die heiden in der schöpfung, für die juden im gesetz zurückgehen. Die heiden sollten in der schöpfung, der offenbar gewordenen weisheit des göttlichen wesens, und aus den schöpfungswerken den Einen schöpfergott in seiner allmacht und seiner über das endliche erhabenen göttlichkeit erkennen und sollten ihn darnach verehren und dankend preisen. Aber ihre erkenntnis und ihre weisheit blieb bei der schöpfung stehen und verehrte die schöpfungswerke Gottes als Götter statt Gottes (röm. 1, 19ff.). Die juden sollten im gesetz, der offenbar gewordenen weisheit des göttlichen willens, die heilige gerechtigkeit Gottes erkennen und diese gerechtigkeit zur eigenen tat machen. Aber ihre erkenntnis und ihre weisheit blieb bei dem wissen um das gesetz stehen und übertrat das gewusste gesetz durch die tat (röm. 2, 17 ff.). So aber ward bei heiden und juden ihre weisheit und ihr wissen das mittel Gott in seiner weisheit nicht zu erkennen.

13) Das neutrum des adj. stellt die eigenschaft oder ein eigenschaftetes in einem gegensatze der art dar. Aber το μωρον του θεου bezeichnet hier nicht ein törichtes etwas in Gott (röm. 1, 19. 2, 4. 8, 3), sondern ein törichtes etwas aus Gott, das evangelium vom gekreuzigten Messias als eine von Gottes heilswillen ausgegangene torheit.

14) Durch beziehung des adverbialen ausdrucks *κατα σαρκα* auf den begriff *σοφος* wird dieser aus seiner allgemeinheit auf eine unterart zurückgeführt. Aber die logische beziehung ist unklar. *Σαρξ* bezeichnet das ganze gebiet des menschlichen, insofern es *im unterschiede und im gegensatze zum göttlichen* (πνεῦμα) gedacht ist, bezeichnet das menschlich-endliche. So ist wol der logische inhalt der vorstellung: der begriff des weisen im menschlich-endlichen, nicht im göttlichen sinne gedacht. Gemeint sind natürlich diejenigen, welche die σοφία του κοσμου besitzen (v. 20. 2, 6).

15) Die wirklichkeit zwingt hier den Paulus zu einem unterschiede zwischen τελειοι und νηπιοι ἐν Χριστῳ (3, 1. 2), der im princip und im dogmatischen postulate nicht begründet ist. Denn alle, die ἐν Χριστῳ sind, haben das πνεῦμα und das πνεῦμα του

θεου kann nicht und kann nicht von Paulus als sich entwickelnd gedacht werden. Aber die wirklichkeit widerlegt hier das princip und ist mächtiger.

16) Ueber die zeitlose bedeutung des partic. praes. cf. zu 1, 18.

17) Ueber die verbindung: θεου σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, in welcher durch einen adverbialen zusatz ein begriff in seiner art und weise näher bestimmt wird, cf. ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι röm. 5, 15. Derselben redeform gehört an: σοφοὶ κατὰ σὰρκα 1 kor. 1, 26; Ἰσραὴλ κατὰ σὰρκα 1 kor. 10, 18. cf. eph. 2, 15. 22. u. s. Das artikulirte particip: τὴν ἀποκρυμμένην bestimmt das *wesen* dieser σοφία ἐν μυστηρίῳ näher als einer solchen, die bis zu den τελῶ των αἰώνων (10, 11) im zustande des verborgen worden seins sich befunden hat (gal. 3, 21), um dann offenbart zu werden.

18) Diese form der hypothesis findet sich bei Paulus nur noch gal. 3, 21.

19) Dieser unterschied von zwei unterarten des πνεῦμα, von πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου (τοῦ κόσμου) und von πνεῦμα τοῦ θεοῦ gründet sich zunächst darauf, dass πνεῦμα artbegriff ist zum ausdruck alles unsichtbar innerlichen, nicht-materiellen (im gegensatze zu der kosmischen materie, des irdisch stofflichen). Die aufstellung dieses unterschiedes hier ist höchst bedeutsam für die religiöse anthropologie des Paulus und für seine weltanschauung überhaupt. Beide fordern, dass das πνεῦμα (das πνεῦμα τοῦ θεοῦ) etwas dem wesen des menschen an sich rein transcendentes sei bis auf Christus und den eintritt des glaubens, mit welchem das πνεῦμα (τοῦ θεοῦ) dem menschen innewonend wird, (röm. 8, 11). Die paulinische anthropologie sollte also den geist des menschen mit πνεῦμα nie bezeichnen; sie kann aber doch des wortes πνεῦμα auch für das geistige wesen des menschen an sich nicht entbehren, weil zwei wesensmomente des geistes nur durch πνεῦμα ganz zum ausdruck gebracht werden können, die *unsichtbare* innerlichkeit und die den menschen *innerlich* bewegende *kraft* des geistes. Die unsichtbare innerlichkeit des menschen im gegensatze zu seiner erscheinenden außenseite bezeichnet πνεῦμα 1 kor. 5, 3. 4. 7, 34, und mit betonung, dass in diesem unsichtbar innerlichen der mensch das wissen um sein inneres hat gegenüber den äußeren sinnen, welche in das innere nicht dringen, 1 kor. 2, 11. röm. 1, 9. 8, 16: mit betonung aber, dass dies inner-

liche geistige sein das wesenhafte sei gegenüber der *σὰρξ* als dem wesenlosen vielleicht gal. 6, 18. 3, 3. 1 kor. 5, 5 (aber die stellen können auch von dem gottesgeiste im gläubigen gesagt sein, wie röm. 8, 10). Dagegen die den menschen innerlich bewegende kraft — unser gemüt — bezeichnet *πνεῦμα* 2 kor. 2, 13. 7, 13. 1 kor. 16, 18. röm. 12, 11. (Auf grund dieser darstellung und dieser stellen glaubt verfasser auch mit Lüdemann sich verständigen zu können, cf. dessen anthropologie des Paulus p. 21 ff. 132 ff.) Insofern nun Paulus allein für den transcendenten gottesgeist das wort *πνεῦμα* verwenden sollte, sich aber gezwungen sieht, auch für den geist des menschen das wort zu gebrauchen, bringt er seine vorstellung vom geist und alle damit zusammenhängenden anschauungen in ein schwanken, das die exegese auch jetzt noch beirrt. Dadurch dass Paulus aber hier zwischen dem *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ κόσμου* und dem *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* scharf unterscheidet, und das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου (τοῦ κόσμου)* näher als *ψυχή* bestimmt (cf. v. 14 und 1 kor. 15, 45), vollendet er seine religiöse psychologie. Es weiß nun um einen geist des vorchristlichen menschen, des menschen an sich, die *ψυχή*, den der *σὰρξ* innewohnenden und an die *σὰρξ*, an das sinnlich materielle gebundenen geist, das *πνεῦμα τοῦ κόσμου*, den geist der sinnlich-sichtbaren welt, den sinnengeist, der nur das sinnlich-sichtbare erfasst. Und er unterscheidet davon das *πνεῦμα*, das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, den gottesgeist, der das unsinnlich-unsichtbare erkennt. Denn allerdings nur für den theoretischen geist hat Paulus diesen unterschied durchgeführt; für den praktischen geist behilft er sich mit *σὰρξ* und allenfalls *νοῦς*. Und nur im Korintherbrief hat er diesen unterschied von *ψυχή*, dem erdgeiste, dem weltgeiste, und *πνεῦμα*, dem himmelsgeiste, dem gottesgeiste gemacht, wahrscheinlich doch, weil dieser unterschied nur eine christliche umformung des hellenischen bewusstseins war, dem die unterscheidung von *ψυχή*, dem niederen, sinnlichen geiste, und *πνεῦμα*, dem höherem, übersinnlichem geiste, als eine geläufige vorstellung schon eignete. Cf. Holsten, z. ev. d. Pls. u. Petr. p. 383 ff. und besonders 391, wo auf diese bedeutung von *ψυχή* zuerst hingewiesen ist. Die hier gegebene darstellung vom wesen des *πνεῦμα* hält verf. mit der beschränkung aufrecht, dass in den oben angegebenen stellen aus den oben angegebenen gründen Paulus das wort *πνεῦμα* auch vom geiste des menschen

an sich gebraucht. Cf. H. H. Wendt, d. begriffe fleisch u. geist im bibl. sprchgbreh. p. 132 und des verf. recension dieser schrift, lit. Centrbltt. 1878, no. 19. p. 635.

Den anstoß zu dieser schärferen entwicklung seiner vorstellung vom wesen des menschen und des geistes über den jüdischen gegensatz von πνευμα und σαρκῆ hinaus gab dem Paulus offenbar die erfahrung, welche er schon in Galatien und wieder in Korinth gemacht hatte, dass der geist seines evangeliums von dem sinnlichen und in sinnlichkeit versunkenen bewusstsein der juden, wie heiden, nicht begriffen wurde. Es war dieselbe erfahrung, welche Jesus an seinen zeitgenossen gemacht hatte. Aber während Paulus diese erfahrung für die jüdischen christen durch die formel: ἀσθενεια της σαρκος (röm. 6, 19) zum ausdrücke bringt, hat er sie für die hellenischen gläubigen in dem unterschiede von πνευμα und ψυχη ausgeprägt.

20) Verf. sieht sich immer wieder gezwungen, die worte v. 15—17 dem Paulus abzusprechen. V. 15 ist nur eine wiederaufnahme des gedankens v. 13: το δε σωμα οὐ τη πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ κ. τ. λ. und eine erläuterung dieses gedankens an einer bekannten paulinischen vorstellung. Aber diese erläuterung hat durch den zusammenhang eine unware wendung gewonnen. Es ist eine tiefe anschauung des Paulus, dass in der gemeinde des geistes der einzelne ein glied am leibe Christi, des geistes, ist 1 kor. 12, 12—27, und dadurch organ des geistes Christi wird. Und diese anschauung erzeugt die andere, dass unsere leiber, das organ des handelns, glieder Christi sind, der als geist durch unsere leiber wirkt. Das ist die anschauung in v. 13<sup>c</sup>. Die übertragung aber dieser anschauung auf das verhältnis unseres leibes zu einer dirne ist eine rohe verwendung derselben und unwar. Denn der leib des gläubigen kann nicht gedacht werden als das organ, durch welches eine dirne, als geistige macht gedacht, wirkt. Das ist eine alberne vorstellung gegenüber der des Paulus, dass die πορνεία, als vergegenständlichte geistige macht, durch den leib des μοιχος wirke. Der gedanke v. 15<sup>b</sup> ist daher nur eine veräußerlichung, eine verzerrung einer geistvollen und waren paulinischen anschauung.

Dann ist die begründung von v. 15 durch 16<sup>a</sup> im widerspruche mit der bisherigen verwendung des wortes σωμα im zusammenhange. In diesem war es bisher nur als gegliederte

form und als organ des geistes für sein handeln gedacht; hier aber ist es als ein substantielles sein im sinne von  $\sigmaαρξ$  vorgestellt. Unmöglich ist aber für Paulus die hierauf sich stützende begründung von v. 16<sup>a</sup> durch v. 16<sup>b</sup>. Denn eben der unterschied von  $\sigmaωμα$  und  $\sigmaαρξ$  liegt der ganzen ausführung zum grunde, eben die voraussetzung, dass die  $\piορνεια$  nicht in das gebiet der  $\sigmaαρξ$ , sondern des  $\sigmaωμα$  gehöre. Durch die begründung von 16<sup>a</sup> aber aus der schriftstelle, würde Paulus den Korinthern an einer schriftstelle nur einen gegengrund gegen seinen beweis gegeben haben, den gegengrund, dass auch nach der schrift die  $\piορνεια$  nur die betätigung der  $\sigmaαρξ$  sei. Das ist für Paulus eine unmöglichkeit.

Die worte sind ein altes interpretament, um die dunkel gehaltene behauptung v. 13<sup>c</sup> zu erläutern und stammen aus einem bewusstsein, welchem der paulinische unterschied von  $\sigmaωμα$  und  $\sigmaαρξ$  nicht geläufig (2 kor. 7, 1) und welchem die beweisführung des Paulus v. 13<sup>c</sup>. 14 unverstänlich geblieben war.

21) Die worte 5<sup>b</sup>  $\epsilonν γαρ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu — \acute{\epsilon}\xi\upsilon\rho\eta\mu\epsilon\nu\eta$  setzen zunächst jedes weib, welches unverhüllten kopfes in der gemeinde öffentlich als betende oder prophezeiende auftritt, eins mit dem geschorenen weibe, mit der dirne oder der ehebrecherin, der das har geschoren wurde. *Denn sie ist eins und dasselbe —* heißt es — *mit der geschorenen*. Diese einsetzung wird begründet durch die behauptung: *denn wenn nicht sich verhüllt ein weib, so soll sie auch (das har) sich abschneiden lassen*. Die begründung sieht in dem unverhüllten auftreten des weibes, das sich öffentlich in der gemeinde dem anschauen preisgibt, eine tat der schamlosigkeit und zieht daraus objectiv die logische folgerung, dass dieser gesinnung die erscheinung entsprechen müsse, dass ein schamlos enthülltes weib wie eine schamlose dirne sich müsse das har abschneiden lassen. Die behauptung also, dass ein unverhüllt in der öffentlichkeit auftretendes weib gleich sei der geschorenen, wird durch die logische folge der unverhülltheit begründet, eine zwar immer gewaltsame, aber mögliche begründung eines antik fühlenden und sittlich reizbaren gemütes. Aus der schande eines geschorenen hauptes für ein weib wird dann weiter die notwendigkeit der verhüllung gefolgert, und durch diese folgerung die forderung der verhüllung begründet. Das sagen die worte: *wenn aber schandbar ist für ein weib das sich*

*abschneiden oder abscheeren lassen (des hars); so soll sie sich verhüllen.*

Man erkennt, dass diese begründung für die verschleierung des weibes nur unter der voraussetzung möglich ist, dass in v. 5 die worte: *καταισχυνει την κεφαλὴν αὐτῆς* auf den eigenen kopf des weibes bezogen sind, wie wechselsweise diese begründung bei den exegeten jene beziehung hervorgerufen hat und notwendig macht. Ist aber diese beziehung des: *καταισχυνει την κεφαλὴν αὐτῆς* auf den eigenen kopf des weibes und demzufolge die beziehung des: *καταισχυνει την κεφαλὴν αὐτοῦ* auf den eigenen kopf des mannes wider den gedanken des Paulus, weil sie, wie oben nachgewiesen, aus dem kreise der in v. 3 gegebenen principiellen voraussetzung für die ganze erörterung heraustritt: so stellt sich schon nach dieser seite der gedanke v. 5<sup>b</sup> und v. 6 als eine formelle zerstörung der gedankenanlage und des gedankenganges des Paulus dar. Aber er tut dies auch nach der seite des inhaltes. Paulus hat v. 3 die principielle voraussetzung aufgestellt, unter welcher er die frage über die entschleierung des weibes als eine forderung der religiösen gleichberechtigung des weibes mit dem manne erörtern will. Mag man nun jene worte v. 3 aus der schöpfungsordnung oder aus der christlichen gemeindeordnung verstehen, immer will Paulus die verschleierung des weibes als eine forderung ihrer unterordnung unter den mann geltend machen. In v. 5<sup>b</sup> und 6 bringt er dieselbe aber unter gänzlicher veränderung des entscheidenden gesichtspunktes als eine forderung der sittlichkeit, der schamhaftigkeit des weibes zur geltung.

Die exegeten haben dies gefühlt. Mit andern sagt Heinrici (l. 1. p. 306): in der unterordnung liegt zugleich die pflicht, würdig des höheren, von dem man abhängt, sich zu zeigen; denn, wie man ihm untergeordnet ist, so findet man zugleich in ihm seinen halt, seine bestimmung, seine würde. Angewandt auf unsere stelle heißt dies: wenn der mann seinen kopf schändet, so schändet er damit sein haupt, Christus; wenn das weib ihren kopf schändet, so schändet sie damit ihr haupt, den mann. So soll auf einem umwege eine beziehung von v. 4—6 auf v. 3 gewonnen werden. Aber wäre der gedanke des Paulus auf diesem umwege gegangen, so hätte er doch diese beziehung der schändung des kopfes des mannes auf die schändung seines

hauptes, Christus, die beziehung der schändung des kopfes des weibes auf die schändung ihres hauptes, des mannes, irgend wie zum ausdruck bringen müssen. Denn diese beziehung war ja, wenn v. 3 eine bedeutung haben soll, grade das entscheidende des beweises. Auch lässt sich dieser umweg schicklich nur machen, wenn Paulus von dem verhältnisse des ehemannes zur ehefrau spräche, welche durch ihr schamloses gebaren ihren ehemann schändet. Dass aber hierauf der gedanke des Paulus v. 3 nicht geht, ist oben nachgewiesen. Und es bleibt immer lächerlich, wenn Paulus gedacht hätte: eines jeden *ehemannes* sein bestimmtes haupt ist Christus, wie Gott Christi haupt. Und diese lächerlichkeit wird dadurch nicht gehoben, dass man sie verhüllt, dass man zwar behauptet, in dem ganzen abschnitte sei von dem verhältnisse nur des ehemannes zur ehefrau die rede, nie aber den mut hat, diese behauptung durchzuführen. Man denke aber nur in wirklichkeit *ἀνὴρ* als ehemann und *γυνή* als ehefrau in v. 3. 4. 8. 12, ganz abgesehen von v. 13—15.

Aber wie nach rückwärts, so steht auch nach vorwärts der gedanke v. 5<sup>b</sup> und 6 mit dem gedankengange des Paulus in widerspruch. Die worte v. 7—12 werden von allen exegeten richtig als eine begründung aus der schöpfungsordnung verstanden. Sie treten aber in dem *γὰρ* v. 7 als eine begründung des vorhergehenden auf. Meyer und andere — Heinrici erklärt das *γὰρ* nicht — beziehen nun das *γὰρ* zwar auf das unmittelbar vorhergehende: *κατακαλύπτεσθαι*, Meyer aber sieht hier die einföhrung eines *zweiten* grundes neben dem ersten v. 3—6 für das behandelte thema. Aber wie wäre v. 3—6 ein erster grund für das thema?! Denn v. 3 stellt Paulus eine principielle voraussetzung auf, unter welcher er ein thema erörtern will; dies thema wird v. 4 und 5<sup>a</sup> in den beiden behauptungen über die unverhülltheit des mannes, die verhülltheit des weibes bei ihrer religiösen tätigkeit im gemeindekultus aufgestellt; v. 5 und 6 wird die notwendigkeit der verhülltheit des weibes auf einen andern grund gestützt, als v. 3 erwarten lässt; v. 7—9 aber wird die behauptung v. 4 und 5<sup>a</sup> aus der principiellen voraussetzung v. 3 begründet, wenn man diese richtig auf die schöpfungsordnung zurückführt. So schließt sich v. 7 an v. 4 und 5<sup>a</sup>, wenn man in diesen das *κατασχοῦναι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* und *αὐτῆς* im sinne von v. 3 richtig bezieht. Und da die frauen das recht

der entschleierung in gleichberechtigung mit dem manne gefordert hatten, so beginnt die begründung von v. 4 und 5<sup>a</sup> in v. 7 logisch richtig mit dem gedanken, dass der mann eben nicht verpflichtet sei sich zu verhüllen, und schreitet fort zu dem gedanken, dass das weib abhängig sei vom manne und also sich verhüllen müsse. Wenn aber nach der auffassung Meyers u. a. v. 7 das κατακαλυπτεσθαι begründen soll, so muss es nach dem zusammenhange begründen, in welchem die forderung des κατακαλυπτεσθαι als die folge eines sittlichen grundsatzes erscheint. Dies geschieht aber in v. 7 ff. nicht und daher fehlt zwischen v. 6 und 7 jeder innere gedankenzusammenhang.

So zeigen sich denn die worte v. 5<sup>b</sup> und 6 nur als späterer einschub eines mannes, der den beweis des Paulus für die verschleierung des weibes im öffentlichen gottesdienste, dessen kraft dieser selbst v. 16 für ungenügend erklärt hatte (v. 16), durch einen andern beweisgrund zu verstärken suchte.

Uebrigens hat diese erkenntnis sich auch z. b. Heinrici aufgedrängt. Er sagt mit recht (l. l. 300): „mitten in die versuche einer grundsätzlichen erledigung dränge sich die betonung der gewiesenen schranken der schicklichkeit ein (v. 5. 6)“. Freilich verteidigt er dies sich eindringen. „Es habe in der richtigen einsicht seinen grund, dass die bestehende sitte nicht mit logischer notwendigkeit aus den angeführten momenten (doch aus v. 3?) zu folgern ist, sondern nach ihrer angemessenheit (?) zu denselben und ihrer bedeutung (?) für dieselben dargestellt werden soll.“ Ueber diese logische notwendigkeit hat freilich Paulus nach v. 16, wie Heinrici, gedacht. Aber wird dadurch erklärt, dass Paulus in seinen eng geschlossenen gedankengang v. 3 bis 5<sup>a</sup>. 7—12 einen völlig fremden gedanken eindrängt?

Uebrigens scheint noch der text ein altes zeugnis dafür abzulegen, dass die worte v. 5<sup>b</sup> und 6 erst später eingeschoben wurden. Denn durch diesen einschub wurde mit einer gewissen notwendigkeit zum verständnisse der anknüpfung von v. 5<sup>b</sup>. 6 die änderung des αὐτης v. 5<sup>a</sup> in ἐαυτης gefordert. Und es ist bezeichnend, dass grade der immer auf den gedanken reflectirende B zeuge dieses ἐαυτης ist.

Wie nun diese worte v. 5<sup>b</sup>. 6, so scheinen auch die worte v. 10 eine interpolation zu sein.

Paulus hat von v. 7 an unter voraussetzung der v. 3 auf-

gestellten, aus der schöpfun<sup>g</sup>sordnung hervorgehenden unterordnung des mannes unter Christus und durch vermittlung Christi unter Gott und der unterordnung des weibes unter den mann die v. 4 und 5<sup>a</sup> aufgestellten behauptungen zu begründen unternommen, dass der mann sein haupt, Christus, verunehre, wenn er betend und prophezeiend seinen kopf verhülle, dass das weib ihr haupt, den mann, verunehre, wenn es betend und prophezeiend seinen kopf enthülle. Und zwar bezieht sich die begründung wesentlich auf die letzte behauptung, dass das weib mit verhülltem kopfe beten müsse, weil diese behauptung bestritten wurde unter der wol aus paulinischen principien gefolgerten forderung der religiösen gleichberechtigung des weibes mit dem manne. So wendet sich denn die begründung der verschleierung zu dem nachweise der unwarheit des grundes, aus welchem das recht der entschleierung gefolgert war, der gleichberechtigung des weibes mit dem manne, durch den beweis der abhängigkeit des weibes von dem manne. Denn ein mann, sagt Paulus, ist nicht schuldig den kopf sich zu verhüllen, weil er als bild und abschein Gottes da ist und deshalb kein auf erden ihm übergeordnetes haupt hat, das er, wenn es gegenwärtig wäre, durch verhüllung anerkennen müsste: das weib aber ist abschein vom manne, und hat deshalb, wie sich als selbstverständliche folgerung ergibt, ein auf erden ihm übergeordnetes haupt, das es, wenn es gegenwärtig ist, durch verhüllung anerkennen muss. Dieser entscheidende gedanke, dass das weib abschein sei eines mannes wird aus der schöpfungsgeschichte weiter begründet. Denn nicht ist ein *mann* aus einem *weibe*, sondern ein *weib* aus einem *manne*. Und dies wird durch die andere entsprechende tatsache der schöpfungsgeschichte bestätigt: denn ja auch nicht wurde ein mann geschaffen um des (ihm bestimmten) weibes willen, sondern ein weib um des (ihm bestimmten) mannes willen. Damit hat Paulus die behauptung sicher gestellt, dass das weib abschein des mannes und dem manne untergeordnet sei, und damit ist die behauptung begründet, dass, wenn der mann nicht verpflichtet ist sich zu verhüllen, doch das weib, als abhängig von dem manne, durch verhüllung vor dem manne diese abhängigkeit anerkennen muss. Bei diesem punkte im gedankengange fährt nun der recipirte text fort v. 10: *um deswillen ist das weib verpflichtet eine macht zu haben auf seinem kopfe um der engel willen.*

Der dunkle ausdruck: eine macht (ἐξουσία) haben auf seinem kopfe — wird fast übereinstimmend von den neueren exegeten als metonymie auf den schleier als symbolische darstellung der macht des ehemannes über das eheweib gedeutet. Und so eigentümlich das wort ἐξουσία hier gebraucht worden, als macht, welche das weib nicht ausübt, sondern leidet: so bleibt nach dem zusammenhange der stelle keine andere deutung möglich. Wenn man nun δια τούτο auf das nächstvorhergehende: ἐκτισθη δια τον άνδρα — bezieht, so ist der gedanke: um deswillen, dass nämlich das weib um des mannes willen geschaffen ist, muss dasselbe eine macht auf seinem kopfe haben, eine verhüllung, um dadurch die vollmacht des mannes, um dessentwillen das weib geschaffen ist, über dasselbe zur darstellung zu bringen. Aber mit recht fragt man, wie hier, wo im zusammenhange der stelle (κατα) καλυμμα erwartet wird, der redende zu diesem eigentümlichen ausdrucke gekommen sei? Scheidet man nun die worte: δια τους άγγελους aus dem texte aus, so müsste man behaupten, dass Paulus grade mit diesem worte ἐξουσία den bestimmten ausdruck für die unterordnung des weibes unter den mann, zu welcher dasselbe verpflichtet sei, aufgestellt habe. Ja man könnte weiter behaupten, dass grade in diesen worten das für die vollständigkeit des gedankens notwendige correlat zu v. 7 gegeben sei. Der mann ist nicht verpflichtet — so wäre der gedankengang — sich zu verhüllen, weil er bild und abschein Gottes ist. Das weib aber ist abschein des mannes (wie v. 8 und 9 bewiesen wird). Deshalb ist das weib verpflichtet eine macht auf seinem kopfe zu haben, um diese abhängigkeit vom manne in seiner gegenwart zur erscheinung zu bringen.

Nun aber stehen im texte noch die worte δια τους άγγελους. Grammatisch und logisch wird mit diesen worten ein zweiter beweggrund für die verpflichtung des weibes eingeführt eine macht auf seinem kopfe zu haben. Weil das weib um des mannes willen geschaffen worden — so ist der gedanke — muss das weib eine macht (ein zeichen der macht des mannes über das weib) auf seinem kopfe haben und beweggrund dazu ist die rücksicht auf die engel. Diese rücksicht auf die engel ist nun vieldeutig. Seit Chrysostomus (αἰδεσθητι τους άγγελους ή γυνη) meint man, Paulus denke die engel bei den gottesdienstlichen versammlungen gegenwärtig, und um der scheu des weibes vor

diesen gegenwärtigen engeln eine bestimmte beziehung zu geben, hat Heinrici (l. l. p. 317) dieselben in analogie mit gal. 3, 19 (?) als die vermittler (?) und hüter der schöpferungsordnung gefasst; aus scheu vor diesen ἀγγελοι ἐποπται, als hüttern auch der unterordnung des weibes unter den mann, habe das weib die pflicht, ihr haupt zu verhüllen.

Aber wenn Paulus gal. 3, 19 die anschauung ausspricht, dass Gott das gesetz gegeben, jedoch durch vermittlung der engel und des Moses das von ihm gegebene gesetz den menschen habe verkünden lassen, so berechtigt dies weder zu der annahme, Paulus habe die engel als vermittler (!) und hüter der göttlichen welterschöpfung und schöpferungsordnung gedacht, noch zu der behauptung, Paulus habe an unserer stelle mit den worten δια τους ἀγγελους diesen gedanken aussprechen wollen. Wer von den hörer des briefes, von den aus dem heidentum kommenden Korinthern konnte diese worte in diesem sinne verstehen? Und grade an dieser stelle, bei einer an sich so strittigen erörterung musste dem Paulus doch alles daran liegen wenigstens verstanden zu werden. Sind die worte, wie Heinrici aufstellt, gedacht, so können sie doch nicht vom Paulus herkommen, sondern von einem manne, dem die vorstellung von engeln als hüttern der weltordnung geläufig war, und der sie deshalb mit diesen wenigen worten nur andeutete.

Aber ein anderes verständnis der worte hat die älteste überlieferung der kirche für sich, dass nämlich in den worten δια τους ἀγγελους rücksicht genommen sei auf jene nach gen. 6, 2 LXX gebildete vorstellung, es hätten die engel mit den töchtern der menschen sich versündigt und versündigten sich mit ihnen. Es war dies eine sehr verbreitete vorstellung der urkirche und Tertullian hat nicht nur seine meinung ausgesprochen, wenn er (de virgg. vel. ep. 7) die worte des Paulus auf jene vorstellung bezog (cf. jud. v. 6; Henoch cap. 7; Joseph antq. 1, 3, 1). Aus ihr begreifen wir trefflich die verwendung des dunklen ausdrucks ἐξουσιαν ἔχειν ἐπὶ της κεφαλῆς. Derselbe bedeutet nun, dass die weiber den schleier als ein zeichen der macht des mannes über sie auf ihrem kopfe tragen müssen, damit die engel ob dem zeichen, das sie sehen, diese macht des mannes über das weib anerkennen und von der verführung der weiber und dem umgange mit ihnen abstecken. Und damit begreifen

wir auch den sinn des *δια τουτο* als wiederaufnahme des vorangehenden *δια τον ανδρα*. Ist das weib um des mannes willen und also nicht um der engel willen geschaffen, so soll es um der engel willen d. h. um diese fern zu halten, die macht des mannes über sich auf ihrem kopfe tragen. Mit recht haben daher Hilgenfeld (ztschr. f. wiss. theol. 64, 183) und Hofmann (comm. p. 234) die worte so verstanden. Freilich aber tritt dieser beweggrund für die verschleierung des weibes ganz aus dem gedankengange der stelle heraus, nach welchem die verschleierung als ein zeichen der durch die schöpfsordnung von Gott gesetzten abhängigkeit des weibes vom manne gefordert wird (cf. dazu die treffende bemerkung von Heinrici l. l. 315). Und wir können daher den gedanken auch nach diesem verständnisse nicht dem Paulus, sondern nur einem andern zuschreiben, dem diese vorstellung eines verhältnisses der engel zu den töchtern der menschen selber geläufig, und als eine seiner zeit geläufige bekannt war, die er deshalb nur anzudeuten brauchte um verstanden zu werden.

Man könnte nun freilich versucht sein, die worte v. 10 mit ausscheidung der worte *δια τους αγγελους* als paulinisch festzuhalten (so Neander, Baur). Und wir haben oben darauf hingewiesen, dass die worte one jenen zusatz scheinbar im zusammenhange einen trefflichen sinn geben. Aber einmal erklärt sich in der verbindung mit den worten *δια τους αγγελους* der ausdruck *εξουσιαν εχειν επι της κεφαλης* besser, als one dieselben, so dass die ursprüngliche zusammengehörigkeit der worte v. 10 sehr wahrscheinlich ist. Dann aber ist in diesen worten v. 10 das wort *η γυνη* im sinne von eheweib gedacht, wie es grade unmittelbar vorher in v. 8. 9 und unmittelbar nachher v. (11 und) 12 nicht von Paulus gedacht sein kann. Daher zeigt sich in v. 10 überhaupt der gedanke eines fremden. Und da die worte für den gedanken nicht notwendig — weil es nur auf den beweis der abhängigkeit des weibes vom manne ankommt — und da die worte v. 11 *πλην ουτε γυνη* ff. logisch nicht an v. 10, sondern an v. 9 angeschlossen sind, so wird v. 10 ein späterer einschub sein.

Endlich sind aber auch die worte v. 13—15 von Paulus nicht gedacht worden.

Dieser hatte mit den worten: dies alles aber ist von Gott her — den gedankengang geschlossen, in welchem er auf grund der schöpfsordnung die abhängigkeit des weibes vom manne und

aus ihr die notwendigkeit der verschleierung des weibes in gegenwart des mannes beim gemeindekultus nachgewiesen hatte. Der überlieferte text fährt aber noch fort: *an euch selber urteilt!* Der singuläre ausdruck, mit welchem auch 1 kor. 7, 37 nur entfernt verglichen werden darf, kann bedeuten: urteilt in euch selbst, in eurem eigenen bewusstsein und empfinden, wie bisher aus der schrift, oder: urteilt an euch selbst. Was vorher an der schöpfungsordnung und der abhängigkeit des weibes vom manne erkannt ist, das sollen die Korinther jetzt an ihrem eigenen wesen, an des mannes und des weibes natur erkennen. Wenn die worte v. 13—15 im zusammenhange gedacht sind und wenn das οὐδὲ v. 14 zu dem ἐν ὑμῖν αὐτοῖς mit der φύσιν nicht einen neuen gesichtspunkt einführt, so möchte die letztere deutung vorzuziehen sein. Worüber aber die Korinther an sich oder in sich selber urteilen sollen sagt die frage: *ist es ziemlich, dass ein weib unverhüllt zu Gott bete?* Es ist mit diesen worten ein anderes verhältnis gesetzt, als vorher v. 3—12. In dieser erörterung handelte es sich um die religiöse tätigkeit des weibes als eines betenden und prophezeienden beim gemeindegottesdienste in gegenwart des mannes und das weib sollte ihre gottgeordnete abhängigkeit vom manne in dessen gegenwart durch verschleierung anerkennen. Hier aber handelt es sich um das verhältnis eines betenden weibes zu Gott im gegensatze zu dem verhältnisse des betenden mannes zu Gott (v. 14). Hofmann sagt mit recht (l. l. 238): vor dem Gotte steht das betende weib, der ihr den natürlichen schleier gegeben hat. Mit unrecht aber fährt er fort: wird es sich nun geziemen, dass sie ihre hierdurch bezeichnete stellung zum manne durch annahme des künstlichen schleiers selbstthätig anzuerkennen sich weigert? Denn von einer durch den von Gott verliehenen natürlichen schleier des hares zum manne gegebenen stellung ist nicht die rede, sondern von einer dem weibe im unterschiede vom manne zu Gott gegebenen stellung. Richtiger sagt daher Meyer: τῷ θεῷ ist an sich überflüssig, aber *emphatisch* zugesetzt, um die unziemlichkeit der unverhülltheit, in welcher das betende weib *mit dem Höchsten* zu verkehren dasteht, desto tiefer fülen zu lassen. Nur ist eben τῷ θεῷ nicht überflüssig hinzugesetzt, sondern notwendig, um grade zum ausdrücke zu bringen, dass es um ein verhältnis des weibes nicht zum manne, sondern zu Gott sich handle. Das allein ist die frage, ob es geziemend sei, dass ein weib, wenn

es zu Gott bete, unverhüllten kopfes dies tue? Um diese frage der ziemlichkeit zu entscheiden, fährt der text fort: *und lehrt nicht die natur selbst* (abgesehen von aller menschlichen  $\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , satzung, sitte) *dass, falls ein mann langes har trägt* (Joseph. ant. 4, 4, 4: Ναζαραῖοι κομῶντες), *es ihm eine unehre ist, falls ein weib aber langes har trägt, es ihm eine zier ist, weil das lange har statt einer umhüllung (ihr) gegeben ist.*

Richtig sagt Hofmann: „das οὐδὲ (und nicht) leitet nur über von der frage, ob das, um was es sich handelt, schicklich sei, zu der anderen, ob sie nicht die natur schon, ohne dass es eines andern bedarf, hierüber belehre, so dass die zweite frage der ersten insofern zur ergänzung dient, als sie hinzufügt, woher sie das selbst wissen können, was er fragt“. Daraus aber folgt nicht, dass das  $\delta\tau\iota$  nach διδάσκει als grundangehend müsse gefasst werden (Hofmann, Heinrici). Das bleibt eine gezwungene construction. Auch one diese causale fassung des  $\delta\tau\iota$  versteht es sich aus dem zusammenhange von selbst, dass die lehre der natur, deren inhalt der satz mit  $\delta\tau\iota$  enthält, *grund* werden soll für die entscheidung der frage, ob es ziemlich sei, dass ein weib unverhüllt zu Gott bete. Wenn aber die worte:  $\delta\tau\iota \eta \kappa\omicron\mu\eta$  — δεδοται im zusammenhange mit dem vorhergehenden gedacht sind: so beweisen sie, dass unter φυσικὴ die schöpfungsmäßige ordnung der dinge (Hofmann), nicht aber der von natur inwonende (?) sinn und takt für das schickliche gedacht ist. Denn das lange har ist dem weibe durch die schöpfungsmäßige ordnung gegeben, wie dem manne nicht. Das wort περιβολαῖον fasst man gewöhnlich im sinne von schleier (cf. dagegen Bretschneider lex. s. v.). Freilich bedeutet das wort nirgends einen schleier, sondern ein gewand (cf. hebr. 1, 12 und περιβαλλειν, welches nur von der umhüllung mit einem gewande im N. T. gebraucht ist). Demgemäß übersetzt Tertullian (d. virgg. vel. 7) operimentum und DFG u. a. lassen offenbar deshalb αὐτῇ fort, weil sie gedacht haben, die κομη sei dem kopfe anstatt eines gewandes gegeben, das den leib verhüllt. Aber aus dem contexte (Meyer) darf doch geschlossen werden, dass der redende mit dem worte περιβολαῖον = umhüllung, an eine kopfhülle gedacht, aber nicht καλυμμα gesagt habe, weil der widerspruch seiner behauptung mit der wirklichkeit zu einleuchtend gewesen wäre. In dem δεδοται muss aber die φυσικὴ oder Gott als schöpfer der hülle gedacht sein.

Der gedanke ist nun: die natur selbst lehrt, dass dem manne das lange har, das sein haupt verhüllt, eine unehre ist, weil es seinem antlitz das ansehen des weibes gibt, dass dagegen dem weibe das lange har, das sein haupt verhüllt, eine zier und ehre ist, weil es ihr an stelle einer umhüllung von der natur gegeben und — so muss hinzugedacht werden — dadurch von der natur darauf hingedeutet ist, dass dem weibe eine kopf-umhüllung etwas von der natur ihr bestimmtes und deshalb eine zier ist, während dem manne, dem die natur langes har versagt hat, eine kopfhülle etwas widernatürliches und deshalb eine schande ist. Diese lehre der natur soll aber das urteil begründen, dass es unziemlich sei für ein weib unverhüllt durch einen schleier zu Gott zu beten. Denn wenn durch die gabe des langen hares die natur den weiblichen kopf auf verhüllung gleichsam angelegt hat: so soll nun auch das weib verhüllt da erscheinen, wo sie vor Gott steht, wo sie also in ihrer zier stehen muss.

Aber wie weit reicht denn die beweiskraft dieses beweises? Gibt man dem redenden auch zu, was er als anerkannt voraussetzt, was aber mit der wirklichkeit nicht stimmt, was mit der anschauung und sitte der menschen nicht stimmt und was höchstens ein geistreicher einfall ist, dass im unterschiede vom manne dem weibe das lange har zur umhüllung und verhüllung des kopfes gegeben und bestimmt ist: so reicht die beweiskraft nicht weiter, als dass das weib in der von der natur ihr gegebenen hülle des langen hars als ihrer zierde vor Gott treten soll im unterschiede vom manne, der one eine solche hülle zu Gott beten muss. Ja der ausdruck ἡ κομὴ ἀντι περιβολαίου δεδωται müsste ja im grunde den schluss herbeiführen, dass durch das lange har die natur dem weibe jede andere hülle überflüssig gemacht habe. Der redende aber will trotz des unglücklichen ausdrucks den schluss erzeugen, dass, weil das lange har dem weibe von der natur *als* eine hülle gegeben sei, die natur dadurch andeute, dass auch eine künstliche schleierhülle dem weibe eine ihr gleichsam von der natur bestimmte und vom manne sie unterscheidende zier sei. Diese schlussfolgerung entbehrt freilich grade auch nach dem ausdrücke des redenden jeder logischen notwendigkeit. Immer aber ist sie nur dafür ein beweis, auch eine schleierhülle sei dem weibe eine zier, und es zieme sich

also (πρεπον), dass in dieser zier das weib zu Gott bete, vor dem in seiner zier zu treten dem menschen geziemend ist.

Man erkennt aber auch, dass diese begründung der verschleierung des weibes außerhalb des grundgedankens der vv. 3 bis 12 steht. Dort handelte es sich im gegensatze zu der forderung der gleichberechtigung des weibes mit dem manne um die notwendigkeit der verschleierung des weibes beim gemeindeskultus in gegenwart des mannes und diese wurde bewiesen durch die abhängigkeit des weibes vom manne, wie sie durch die schöpfungsordnung bestimmt ist. Hier handelt es sich um die schicklichkeit der verschleierung des weibes vor Gott, wenn sie zu Gott betet, und diese wird bewiesen daraus, dass es für das weib eine zier ist verhüllt zu sein, weil ihr schon von der natur das lange har statt einer kopfhülle gegeben ist und es nun doch sich ziemt, dass das weib vor Gott in ihrer zier stehe. Das sind zwei ganz verschiedene ausgangspunkte für das gleiche ziel, für die notwendigkeit der verschleierung des weibes im gemeindegottesdienste. Und der letzte ausgangspunkt ist ganz außerhalb der frage genommen, um welche in Korinth bei der anfrage der gemeinde an den Paulus es sich handelte, außerhalb der frage, ob das weib als religiös und vor Gott und Christo gleichberechtigt mit dem manne beim gemeindegottesdienste diese gleichberechtigung durch ablegung des schleiers zur erscheinung und verwirklichung bringen dürfe. Es kann also nicht Paulus, sondern nur ein anderer sich auf diesen der frage fremdartigen ausgangspunkt gestellt haben.

Und man würde auch nicht begreifen, wie ein anderer auf diesen ausgangspunkt sich habe stellen können, wenn man nicht einsähe, dass dies nur folge eines missverständnisses von v. 4 und 5 gewesen sei. Nach den worten dieser verse: προσευχομενος (η) und προφητεων (ουσα) konnte man denken, Paulus habe an das verhältnis eines verhüllt betenden mannes und unverhüllt betenden weibes zu Gott gedacht (daher τῷ θεῷ προς ευχεσθαι) und in den worten: καταισχυει την κεφαλην αὐτου (αὐτης) konnte man wänen, Paulus habe von der entehrung des eigenen kopfes des mannes und weibes geredet (daher ἀτιμία αὐτῷ und δοξα αὐτῇ). Mitwirkend war aber offenbar noch rücksicht auf die v. 5<sup>b</sup> und 6.

Erst wenn man diese fremden zusätze: v. 5<sup>b</sup> und 6, v. 10, v. 13—15 ausmerzt, tritt die großartige anschauungsweise, in

welcher Paulus die frage von der entschleierung oder verschleierung des weibes vor dem manne im gemeindegottesdienste behandelt, uns klar entgegen. Und wir erkennen vor allem, wie nach dem entscheidenden schlusse: τα δε παντα ἐκ του θεου — ein Paulus unmöglich die immer groß gedachte erörterung durch berufung auf das urteil der Korinther und die lehre der natur in so kümmerlicher weise verunstalten und entkräften konnte. Aber wir begreifen auch, weshalb diese erörterung des Paulus aus der schöpfungsordnung und sein stilles geständnis, dass aus ihr eine entscheidung nicht zu entnehmen sei, dazu reizen musste, in einer doch für das gemeindeleben und den gemeindekultus der damaligen zeit sehr bedeutsamen frage den unzulänglichen und deshalb gewiss bestrittenen beweis des Paulus durch andere gründe zu verstärken. Daher die mehrfache interpolation dieser begründung des Paulus.

22) Das λαλειν γλωσση, γλωσσais ist immer noch eine rätselhafte tatsache der urkirche. Aber eine doppelte voraussetzung ist für die enträtselung mehr und mehr anerkannt: dass die tatsache in ihrer wirklichkeit nur vom Paulus geschildert ist; dass die tatsache in ihrer wirklichkeit vom Paulus aus selbsterfahrung richtig dargestellt ist. Jede erklärung der tatsache ist also an die darstellung des Paulus gebunden; die religiöse psychologie der gegenwart hat nur das recht die von Paulus dargestellten tatsachen aus ihrer erkenntnis zu deuten.

#### 1. Der grund der tatsache nach Paulus.

Das λαλειν γλωσση oder γλωσσais war nach der anschauung des Paulus ein sprechen des gläubigen menschen nicht aus eigenem, sondern aus antrieb des gottesgeistes in ihm. „Wer in zunge spricht, spricht durch Gottes geist (14, 2. 14). Es ist das λαλειν γλωσση eine von den φανερωσεις του πνευματος, ist eine kundbarmachung des gottesgeistes im menschen (12, 7), ist eine dem menschen an sich fremde tätigkeit und wirkung einer an sich fremden kraft. Und aus den gegensätzlich gesprochenen worten: πνευματα προφητων προφηταις υποτασσεται (14, 32) in ihrem zusammenhange ist zu schließen, dass der zungensprecher unter einem im innern lebendigen, unwiderstehlichen drange sich fülte, dem er sofort und solange gehorchen musste, als der drang dauerte.

## 2. Die erscheinung der tatsache nach Paulus.

Die erscheinung des λαλειν γλωσση war ein sprechen, eine tätigkeit der menschlichen sprachwerkzeuge. Es ertönte nach dem vergleiche 14, 7 die menschliche stimme. Und nichts deutet darauf hin, dass sie leise tönte. Denn das: οὐδεις ἀκουει 14, 2 ist anders zu erklären (s. o.). Und wenn wir doch die στεναγμοι ἀλαλητοι, die nicht in worten aussprechbaren seufzer, röm. 8, 26, und das ἀββα ὁ πατηρ, eine vom διερμηνευτης gedeutete sprechform eines zungengebotes (14, 14), auf ein λαλειν γλωσση des πνευμα im menschen zurückzuführen haben, so zeigen das wort στεναγμοι an der ersten und der zusatz κραζον an der letzten stelle, dass die stimme laut erschallte (cf. dazu 13, 1). Daher redet auch Paulus 14, 19 von einem λαλειν ἐν γλωσση, welches der *gemeinde* in worten entgegentönte.

Aber die art dieses sprechens lässt sich aus cap. 14 und aus seinem durchgängigen gegensatze gegen das προφητευσειν nur mehr negativ, als positiv bestimmen. Der zungensprecher spricht nicht zu und für menschen, sondern zu und für Gott (14, 2); kein mensch versteht ihn (Gott wol, röm. 8, 27); er spricht nämlich, durch Gottes geist zum sprechen bewegt, geheimnisse (14, 2. 28. 16) d. h. nicht etwa die geheimnisse des göttlichen heilswillens (1 kor. 2, 7), sondern geheime, an sich den menschen unoffenbare herzensinnerlichkeiten des geistes, die aber Gott versteht, der die Herzen erforscht und das sinnen des geistes kennt (röm. 8, 27), auch one dass dieser sein sinnen in worte fasst (ibid. v. 26). Diese unverständlichkeit der zungensprache für menschen führt Paulus darauf zurück, dass beim zungensprechen nur das *im herzen* innewohnende πνευμα Gottes (gal. 4, 6. 2 kor. 1, 22. 3, 2. 3. 4, 6. röm. 5, 5. 8, 27), nicht aber der νοος des menschen tätig ist (14, 14—19), so dass die zungensprache, wie sie nicht ausdruck eines im menschlichen bewusstsein bewusst gewordenen gedankeninhaltes des πνευμα ist, so auch dem bewusstsein des hörenden menschen verhüllt bleibt. Diese entscheidende eigentümlichkeit des zungensprechens hat Paulus 14, 14—19 klar und zweifellos zum ausdruck gebracht. Falls ich mit zunge bete, so betet mein gottesgeist — heißt es — mein bewusstsein aber bringt keine frucht, weil das beten mit zunge one betätigung des menschlichen bewusstseins in einer

nicht vom menschlichen bewusstsein zum ausdrücke seines inhaltes geformten sprache sich vollzieht und deshalb an dem bewusstsein des menschlichen hörers one eindruck und wirkung vorübergeht. Denn falls du mit (durch) geist danksagst, wie soll, wer den platz des uneingeweihten ausfüllt, sein amen sagen zu deiner danksagung, da er, was du sagst, nicht weiß, nicht ins bewusstsein aufnimmt. Die worte sind insofern bedeutsam, als nur in ihnen (12, 3) von dem λαλειν γλωσση, welches in dem εὐλογησαι πνευματι enthalten ist, ein λεγειν, ein inhaltsvolles reden ausgesprochen wird. Paulus hat also die vorstellung, es habe das εὐλογησαι πνευματι, diese eine form des λαλειν γλωσση, wirklich einen geistigen inhalt und es seien λόγοι, an sich bedeutungsvolle worte geistigen inhalts, welche der εὐλογων πνευματι spreche (cf. v. 19). Aber die sprechformen der zungensprache des gottesgeistes sind bedeutsame worte nur für Gott, den geist, und für den dolmetscher, den begeisteten, nicht aber für das menschliche bewusstsein des ungläubigen, der den gottesgeist nicht besitzt, oder des gläubigen, der die gabe der deutung nicht empfangen hat. Denn wie die worte der zungensprache des gottesgeistes nicht in das bewusstsein des zungensprechenden menschen aufgenommen und aus dem bewusstsein des zungensprechenden menschen ausgesprochen sind, so werden sie auch vom bewusstsein eines den gottesgeist nicht besitzenden uneingeweihten (noch ungetauften) menschen nicht empfangen und dieser hat kein wissen um den geistigen inhalt der zungensprache des gottesgeistes. Dass Paulus nämlich grade hier v. 16 den idioten, wie v. 23 den idioten und ungläubigen, einführt, hat seine bestimmte bedeutung. Der gläubige, der in der taufe den gottesgeist empfangen hat, ist dadurch wenigstens an sich mit der fähigkeit und der kraft ausgerüstet, die zungensprache des gottesgeistes ihrem inhalte nach sich und anderen gläubigen zum bewusstsein gestalten zu können, wenn auch diese fähige kraft auf grund der verteilung der geistesgaben nur in einzelnen gläubigen, den dolmetschern, zur wirksamen kraft wird (12, 10. 14, 13. 26—28). Aber der noch ungetaufte uneingeweihte und der ungläubige haben, weil sie des gottesgeistes bar sind, kein organ, um den inhalt der zungensprache des gottesgeistes mit dem bewusstsein zu erfassen, weil diese nicht in der sprechform menschlichen bewusstseins und in menschlich bewusster rede

sich ausspricht. Wie diese der zungensprache des gottesgeistes eigentümliche unfassbarkeit und unverständlichkeit für menschliches bewusstsein in wirklichkeit zur erscheinung kam, können wir nur mittelbar aus den beispielen erschließen, welche Paulus 14, 7—11 gebraucht, um die nutzlosigkeit und unfruchtbarkeit der zungensprache in einer gemeindeversammlung daran zur darstellung zu bringen. Paulus vergleicht hier die zungensprache des gottesgeistes mit einem tönen der flöte oder zither one sonderung des tons in höhe und tiefe und pausen, was, auf die sprache und den sprachlaut übertragen, auf unartikulirten sprachlaut führt (φωνη ἄδηλος v. 8), der keine artikulirten worte gibt (λογὸν ἐβσημιον v. 9), sprechformen, welche, wie sie nicht aus dem bewusstsein des sprechenden als ausdruck eines für das bewusstsein bedeutsamen inhaltes hervorgegangen sind, so auch nicht für das bewusstsein des hörenden bedeutsam werden. Denn der artikulirte sprachlaut ist eben die vom bewussten geiste zur bedeutsamkeit gestaltete sprechform (v. 9). Und Paulus vergleicht daher ferner die zungensprache des gottesgeistes mit einer sprache, von welcher man die bedeutsamkeit des sprachlautes nicht kennt (14, 10. 11), was, auf die sprache und den sprachlaut übertragen, auf ein sprechen in sprachlauten und sprechtönen one sprachsinne führt, sprechformen, welche für das menschliche bewusstsein nur die eine seite des sprachlautes darstellen, den sprachton, one die andere seite des sprachlautes, die bedeutsamkeit zu besitzen, zu welcher vom bewusstsein der ton der stimme ausgeprägt wird. Daher ist die zungensprache wie eine sprache, die für menschen in den wind geredet wird, weil kein menschliches bewusstsein sie auffasst, ist eine sprache in sprechtönen one für ein menschliches bewusstsein bedeutsamen sprachsinne, wie die gefüls-laute der menschlichen sprache der unmittelbare, durch das bewusstsein nicht vermittelte reflex des erregten gefüls durch die stimmwerkzeuge sind.

Die zungensprache des gottesgeistes, unfassbar für ein menschliches bewusstsein, forderte also, wenn sie vom menschlichen bewusstsein erfasst werden sollte, eine dolmetschung und einen dolmetscher (12, 10. 30. 14, 5. 13. 26. 27. 28). Die möglichkeit einer solchen dolmetschung der zungensprache des gottesgeistes beruhte im bewusstsein des Paulus darauf, dass der geist den geist begriff (1 kor. 2, 10), dass also ein gläubiger, dem der

gottesgeist innewonte, die sprache des gottesgeistes in sich oder in einem andern mit seinem gottesgeiste erfasste und in irgend einer weise dem νοϋς, dem menschlichen bewusstsein, durch übersetzung in menschensprache vermittelte. Die dolmetschung war also auch eine φανερωσις του πνευματος (12, 10); sie war aber nicht jedem gläubigen gegeben. Wie nun diese dolmetschung sich vollzog, können wir leider nur im allgemeinen erschließen. Wenn Paulus von einem προσευχεσθαι γλωσση oder τῷ πνευματι, von einem ψαλλειν τῷ πνευματι oder γλωσση, von einem εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν πνευματι oder γλωσση spricht, so war schon die bestimmung dieser allgemeinen unterschiede des λαλεῖν γλωσση offenbar das ergebnis der ἐρμηνεῖα γλωσσῶν (12, 10), insofern ein διερμηνευτής eine form der zungensprache als ein gebet und bittgebet zu Gott, eine andere form der zungensprache als lobgesang auf Gott, noch eine andere form als ein dankgebet gegen Gott bestimmte. Und schon durch diese unterscheidung hob er das one νοϋς vollzogene λαλεῖν γλωσση oder γλωσσῶν in das gebiet des νοϋς, des verständigen bewusstseins hinein. Für die erkenntnis des wesens der zungensprache ist aber diese allgemeine unterscheidung bedeutungsvoll. Diese drei formen des λαλεῖν γλωσση zeigen nämlich das zungensprechen als den ausdrück des erregten gefülslebens, das in bitte oder preis oder dank gegen Gott ausbricht. Und diese bestimmung wird um so verständlicher, wenn wir vergleichen, wie Paulus 14, 6 dem λαλεῖν γλωσσῶν das λαλεῖν ἐν ἀποκαλυφῇ ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδασχῇ entgegensetzt. Denn diese vier dem λαλεῖν γλωσσῶν entgegengestellte formen des λαλεῖν sind tätigkeiten des mit bewusstsein denkenden und mit bewusster reflexion erkennenden geistes. Und wir dürfen daher aus dieser bestimmung des Paulus schließen, dass ein λαλεῖν γλωσση und γλωσσῶν nur im gebiete des erregten religiösen gefülslebens sich äußerte. Klarer würden wir freilich in die tätigkeit des διερμηνευτής und in das wesen des λαλεῖν γλωσση blicken können, wenn wir, was wahrscheinlich ist, als wirklich setzen dürften, dass gal. 4, 6 in der formel: ἀββὰ ὁ πατήρ ein überrest aus der zungensprache des gottesgeistes mit seiner dolmetschung geblieben wäre. Wir würden dann schließen dürfen, dass aus lauten einer zungensprache, die wie ἀββὰ tōnten, der dolmetscher mit seinem νοϋς ein wort der menschensprache — ἀββὰ — gestaltete, aus der

ἀδελφός φωνή einen εὐσημος λόγος, (cf. 14, 8. 9), dann aber etwa auf griechischem boden noch eine griechische ἐρμηνεία dazu setzte.

Und obwol Paulus nicht davon spricht, dürfen wir eins nicht vergessen, weil es mit der sache gegeben ist, die geberdensprache des religiös erregten gefüls, die ja ebenfalls ein unmittelbarer reflex der inneren bewegung ist. Rufen wir vor die anschauung das zu Gott gewendete haupt, die zum himmel erhobenen arme, die gefalteten oder in erhebung rückwärts gebogenen hände, das gebeugte knie: so begreifen wir, wie diese mimische darstellung innerer gefühle den νοῦς des διαρμηνευτής leiteten, in der zungensprache bald eine bitte an Gott, bald einen dank zu Gott, bald einen preis für Gott zu erkennen. Wir begreifen aber auch, wie grade die bei nachamern eintretende übertreibung der geberdensprache des gefüls nicht-christen zu dem urteil drängen musste, dass die zungensprecher wansinnig seien.

Fassen wir alle diese in der darstellung cap. 14 gegebenen züge noch einmal zusammen, so ist für Paulus das λαλεῖν γλωσση das sprechen des gottesgeistes im gläubigen zu Gott in einer sprache, deren form anders tönte, als der vom menschlichen bewusstsein zum ausdruck eines ihm bewussten inhaltes gestaltete artikulierte sprachlaut, deren inhalt aber das von den offenbarungen und taten und erweisungen Gottes erregte gefülsleben der gläubigen ausmachte.

### 3. Die sprachliche erklärung des zungensprechens.

Paulus drückt die tatsache des zungensprechens sprachlich mit zwei formen aus, mit λαλεῖν γλωσση und λαλεῖν γλωσσαις. Die form λαλεῖν γλωσση steht one die variante γλωσσας 14, 13. (14). 27, mit dieser variante 14, 2. 4. 18. Ein entscheidender grund für diese var. lect. will sich nicht erkennen lassen. Denn DEFG arm., welche 14, 2 und DE arm., welche 14, 4 γλωσσας lesen, dagegen 14, 18 wieder γλωσση bezeugen, können nicht deshalb so gelesen haben, weil sie zu einem pluralsubject des λαλεῖν auch den plur. γλωσσας gesetzt hätten. Dagegen haben 14, 18 BKLP syr. <sup>utr.</sup> cop. aeth. γλωσσας nach v. 6 corrigirt, vielleicht von der überzeugung geleitet, dass Paulus in vielen sprachen müsse gesprochen haben. Die form λαλεῖν γλωσσας steht immer one variante 12, 30. 14, 5. 6. 23. Dazu treten noch die wen-

dungen λαλειν ἐν γλωσση 14, 9 und λαλειν ἐν γλωσσαις 14, 39, weiter die ausdrücke γλωσσαν ἔχειν 14, 26, (αἱ) γλωσσαι 13, 8. 14, 22 cf. 12, 10, γενη γλωσσων 12, 10. 28. Als verwandte wendungen finden sich noch: δια της γλωσσης λογον διδοναι 14, 9 und λαλειν ταῖς γλωσσαις των ἀνθρωπων και των ἀγγελων 13, 1.

Zu erklären ist hier das one wechsel gebrauchte wort λαλειν, die dative γλωσση und γλωσσαις und ihre artikellosigkeit, der wechsel des sing. und plur., der wechsel des dativs mit der präposition ἐν, der ausdruck γλωσσα oder (αἱ) γλωσσαι allein und der ausdruck γενη γλωσσων.

Zunächst erklärt sich aus der erscheinung und dem wesen des zungensprechens in der anschauung des Paulus der stehende gebrauch des wortes λαλειν. Handelte es sich um die bezeichnung des sprechens des gottesgeistes im menschen, so durfte nur die form, nicht der inhalt der tätigkeit des sprechens bezeichnet werden; denn das menschliche bewusstsein erfasste eben nur die form der tätigkeit, nicht den inhalt. Nun ist aber λαλειν ausdruck für die formelle tätigkeit der sprechwerkzeuge, abgesehen von dem geistigen inhalte. Daher steht λαλειν, sprechen, dem λεγειν, sagen in zusammenhängender rede, gegenüber, noch mehr aber dem φραζειν, deutlich angeben. Und λαλειν wird auch von tieren gebraucht, wie Plut. mor. 909. A von hunden und affen sagt: λαλουσιν μιν, οὐ φραζουσι δε = sie sprechen zwar, aber reden nicht. Deshalb heißt es auch joh. 16, 18: οὐκ οἶδαμεν τι λαλει = wir jünger wissen nicht, was Jesus spricht, weil wir nicht verstehen, ὁ λεγει, was er redet; und Paulus sagt von dem idioten, der den inhalt dessen nicht versteht, was der λαλων γλωσση spricht: τι λεγεις οὐκ οἶδεν (röm. 3, 19).

Weiter erklärt sich aus dem wesen der tatsache nach der vorstellung des Paulus der ausdruck λαλειν γλωσση = sprechen mit oder in zunge. War der grund des λαλειν γλωσση für Paulus das sprechen des immanent gewordenen gottesgeistes im menschen, so sollte man den ausdruck erwarten: λαλειν πνευματι oder ἐν πνευματι. Und so lautet es 14, 2 cf. 14, 14. 15. 16 zur bezeichnung derselben tatsache, die sonst mit λαλειν γλωσση ausgedrückt wird. Aber dieser ausdruck war doch in zweifacher hinsicht eine mangelhafte bezeichnung für die zu bezeichnende tatsache; er bezeichnete nicht die eigentümliche und nicht die unterscheidende art, wie der gottesgeist im gläubigen menschen sprach.

Denn da nach der anschauung des Paulus das πνευμα nur mittelst des σωμα und seiner μελη tätig werden kann, so musste zur genaueren bezeichnung des sprechens des πνευμα im menschen, das one beteiligung des νοος sich vollzog, die eigentümliche art angegeben werden, wie dasselbe durch vermittelung des σωμα sein bewusstseinsloses sprechen im menschen tätig verrichte. Da nun die zunge das wesentlichste sprechglied des menschlichen leibes ist, und das πνευμα also, wenn es im menschen sprechen wollte, wesentlich die zunge in tätigkeit setzen musste, so erklärt sich die verbindung von γλωσσα = zunge mit λαλειν um das sprechen des gottesgeistes im menschen als ein sprechen des geistes mit dem wesentlichen sprechwerkzeuge des menschlichen leibes zum ausdrucke zu bringen. Dann aber brachte die wendung: πνευματι λαλειν nicht den unterschied zum ausdruck, in welchem das zungensprechen, das bewusstseinslose sprechen, als die eine unterart des sprechens des πνευμα, zum bewusstvollen sprechen, als der andern unterart des sprechens des πνευμα, steht, zum λαλειν τῷ νοῖ, sei dies ein λαλειν ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ (cf. 14, 19 mit 14, 6). Sollte im unterschiede vom προφητευσειν und von den anderen formen der bewussten rede des πνευμα im menschen die unverständlichkeit des zungensprechens als das charakteristisch unterscheidende merkmal dieser unterart der pneumatischen sprache hervorgehoben werden, so musste ein anderer ausdruck geschaffen werden, als πνευματι, ἐν πνευματι λαλειν. Und insofern nun bei der zungensprache die eine seite der menschensprache, das verständige bewusstsein, der νοος, der den sprachlaut zum bedeutsamen ausdruck der bewussten vorstellung für das bewusstsein gestaltet, nicht beteiligt war, sondern das πνευμα im menschen nur den mechanismus seines sprechens, und vor allem seine zunge in bewegung zu setzen schien, so nannte man diese worte der pneumatischen rede mit recht γλωσση λαλειν, mit zunge, nicht mit bewusstsein sprechen. Erst in diesem ausdrucke war der unterschied der bewusstseinslosen form der sprache des πνευμα von der bewusstvollen form auf seinen klaren, charakteristischen ausdruck gebracht. Und so hat Paulus den ausdruck gebraucht und bestimmt, (14, 19).

Hieraus erklärt sich der artikellose dativ γλωσση, γλωσσais. Sollte durch den zusatz γλωσσα zu λαλειν mittelst des sprechwerkzeuges, welches das im menschen sprechende πνευμα in tätig-

keit setzt, zugleich der *art* unterschied einer form des sprechens von einer andern form zum ausdruck gebracht werden, so musste der *dativus instrumenti* gewält, aber *artikellos* gesetzt werden, weil nur das *artikellose subst. concr.* ausdruck der *art* ist. Weil aber dieser *artikellose dativ* ausdruck einer *art* des sprechens ist, so geht der *dativ. instr.* in den verwandten *dativ. modi* über. Wo jedoch Paulus in der zunge allein nur das werkzeug des sprechens von worten bezeichnen will, gebraucht er die präposition *δια* und das artikulierte wort (v. 9: *δια της γλωσσης λογον διδοναι*). Schwieriger ist der wechsel des *sing. γλωσση* mit dem *plur. γλωσσαις* zu erklären. Keim (Herzog, *encycl.* XVIII, 681) hat geglaubt den wechsel des *sing.* und *plur.* durch beziehung auf die *zaleinheit* oder *zalvielheit* der sprechenden *subjecte* nach griechischem sprachgebrauche erläutern zu können. Und in der mehrzal der fälle steht zum *subj. im sing.* der *sing.* von *γλωσσα* (14, 2. 4. 13. 14. 19. 27. auch wol 14, 18) und zum *subj. im plur.* immer der *plur.* von *γλωσσα* (12, 30. 14, 5. 23. (39)). Aber 14, 5. 6 und zwar hier *one variante* steht der *plur. λαλειν γλωσσαις* von einem *subjecte im sing.* und 12, 10 werden einem *subj. im sing. γενη γλωσσων* zugeschrieben. Nun hat Keim zunächst 12, 10 und 14, 5 keine ernstliche ausnahme genannt, weil das *subj. im sing.* hier *collektiv stehe*\*). Aber dabei wäre doch wunderbar, dass in allen übrigen stellen 14, 2. 4. 13. (27), wo der *sing.* ebenfalls *collektiv* steht, immer der *sing.* sich findet. Weiter aber, die stelle 14, 6, meint Keim, lege sich leicht zurecht. Denn wenn doch einmal auf grund der tatsache, dass die gabe hauptsächlich in der *gemeinde* und immer von mehreren, sogar oft gleichzeitig geübt wurde, die *formel λαλειν γλωσσαις* der *technische ausdruck* geworden war, so konnte diese *formel* von v. 5, wo sie in *regelmäßiger*, zuerst *distributiver*, dann *collektiver* weise steht, des leichtesten (!) auf v. 6 herüberspringen (!) noch dazu im vorliegenden *texte*\*\*). Aber dass die *pluralform* der *technische ausdruck* geworden sei, ist eine völlig *willkürliche annahme*, da *λαλειν γλωσση*, selbst abgesehen von den stellen mit *varianten* (14, 2. 4. 18), in unserm *texte* dreimal vorkommt (14, 13. 14. 27) und *λαλειν γλωσσαις* viermal (12, 30. 14, 5. 6. 23). Und wäre es und wäre der *plur.* einmal zu

\*) Von 12, 10 ist das nicht zu beweisen.

\*\*) Keim meint vielleicht Paulus habe v. 6 eigentlich *γλωσση* schreiben müssen oder geschrieben.

einem subj. im sing. herübergesprungen, so wäre doch wunderbar, dass er nicht öfter diesen übersprung gemacht hätte, namentlich da, wo das subject im sing. kollektiv steht (14, 13. 14, 4 wo nur D *γλωσσας*). Und wenn wirklich im bewusstsein des Paulus an das subject im sing. der sing. *γλωσση λαλειν*, an das subj. im plur. der plur. *γλωσσας λαλειν* gebunden gewesen wäre, so ist im bewusstsein des Paulus ein solches herüberspringen überhaupt unmöglich. Und eine variante findet sich grade 14, 6 nicht. Diese verteidigung ist nur das verhüllte geständnis des exegeten, dass die stelle seiner regel sich nicht fügt. Endlich, wenn nach Keims auffassung der sing. *γλωσση* auf die Eine zunge eines sprechenden, der plur. *γλωσσας* auf die vielen zungen vieler sprechenden bezogen wäre, so würde die zunge nur als das bestimmte leibliche organ der sprache gedacht sein. Aber die artikellosigkeit des sing., wie plur., zwingt zu der annahme, dass in dieser ausdrucksweise *γλωσσα* = zunge als leibesglied im artgegensatze gegen *νοος*, geistiges bewusstsein, gedacht ist. An diesem artgegensatze muss natürlich auch die pluralische ausdrucksweise *λαλειν γλωσσας* teilnehmen. Der plur. steht im artgegensatze zu den mehreren formen der bewusstvollen rede des geistes, der *ἀποκαλυψις*, *γνωσις*, *προφητεια*, *διδαχη*, und bezeichnet also die unterschiedenen formen des *λαλειν γλωσση*, der bewusstseinslosen sprache des geistes, das *προσευχεσθαι γλωσση*, das *ψαλλειν γλωσση*, das *εὐχαριστειν γλωσση*. Und so steht denn der artikellose plur. *γλωσσαι* in dieser wendung nicht von der numerischen, sondern von einer qualitativen vielheit von zungen, nicht von vielen, sondern von unterschiedenen zungen, von zungenarten. Und der artikellose ausdrück *γλωσσας λαλειν* bedeutet in verschiedenartigen zungen sprechen. Unter dieser auffassung erklärt sich überall die verwendung des sing. und plur. Wo der sprechenden subjecte viele sind, ist es natürlich, dass sie die verschiedenen formen der zungensprache ausübend gedacht werden (12, 30. 14, 23). Wo das sprechende subject nur einer ist, da liegt der regel nach der nachdruck auf der art des sprechens im gegensatze zu einer andern art. Und das wird durch die singularform *γλωσση λαλειν* ausgedrückt 14, 2. 4. 27 auch 14, 18. Oder es wird das subject wirklich nur eine form der zungensprache ausübend vorgestellt. Dann kann natürlich nur die singularwendung gebraucht werden 14, 13. 14. Aber

natürlich übte in wirklichkeit auch der einzelne die unterschiedenen formen der zungensprache. Und es kann deshalb auch zu einem subjecte im singular der pluralausdruck λαλειν γλωσσαις treten. So ist es offenbar mit bewusstsein und bedeutung 14, 6 geschehen; Paulus denkt die unterschiedenen formen der zungensprache im gegensatze zu den unterschiedenen formen der bewusstseinsrede. Und so ist auch 14, 5 der prophet größer gedacht, als derjenige, welcher der unterschiedenen formen der zungensprache mächtig ist.

Leicht erklären sich nun die ausdrücke γλωσσα, γλωσσαι, γενη γλωσσων. Es steht γλωσσα allein als metonymie des wirkenden für das gewirkte im sinne von zungensprache 14, 26. Der plur. dieses sing. ist γλωσσαι in den stellen 13, 8. 14, 22 cf. 12, 10 und in dem ausdrücke γενη γλωσσων 12, 28. Dieselbe metonymie liegt auch dem ausdrücke λαλειν ἐν γλωσσαις zu grunde 14, 39, und so wird sie nach 14, 26 auch in der wendung λαλειν ἐν γλωσση 14, 19 enthalten sein, obgleich man besonders an letzterer stelle das ἐν auch für eine wechselform des dativ. instr. oder modi halten könnte. Und damit erklärt sich endlich 13, 1. Paulus denkt hier an die sprache des gottesgeistes in gläubigen menschen und in engeln, wie sie unterschieden nach der unterschiedenen natur dieser beiden wesen gegen Gott in preis und dank sich ergießt. Und auch hier steht γλωσσαι metonymisch für zungensprachen.

Nur Eine stelle scheint eine andere deutung des λαλειν γλωσση, γλωσσαις nahe zu legen, die deutung nicht durch zunge, sondern durch sprache, die stelle 14, 21. Paulus hat hier sehr abweichend von den LXX die worte Jesaja 28, 11 wiedergegeben. Dieser spricht von den Assyriern (cf. 33, 19) als leuten fremder zunge im sinne von leuten fremder sprache, in denen als seinen werkzeugen der heimsuchende Gott zu Israel reden werde, und Paulus sieht in den fremdsprachigen männern den typus zu den zungensprechern. Der vergleichungspunkt liegt in der unverständlichkeit der fremdsprachigen rede der barbaren (cf. v. 11) und der unverständlichkeit der fremdsprachigen sprache des gottesgeistes im menschen. Aber diese vergleichung gibt der annahme kein recht, weder dass Paulus überhaupt die zungensprache des gottesgeistes als ein reden in fremder d. h. ausländischer *menschensprache* angeschaut habe, noch dass für ihn,

wie Wieseler meint, der ausdruck λαλειν γλωσσαις ein abgekürzter für ἑτεραις γλωσσαις λαλειν gewesen sei. Denn eine abkürzung konnte die formel nicht um ihren *wesentlichen* bestandteil verkürzen. Paulus hätte ἑτεραις λαλειν kürzen müssen. Der stehende zusatz ἑτεραις oder καιναις bei denen, welche das zungensprechen als ein reden in fremden sprachen auffassen, beweist die unmöglichkeit einer solchen verkürzung.

Mit dieser deutung aber der γλωσσα vom organe des sprechens, nicht aber von der sprache selbst oder von wortformen der sprache, steht die obige auffassung des λαλειν γλωσση auf dem boden des jüdisch-hellenistischen begriffes der begeistung und offenbarung, wie wir denselben oben p. 405 anm. 3 aus Philo zur darstellung gebracht haben (cf. die endworte: καταχρηται δε ἕτερος (ὁ θεος, το πνευμα) αὐτου τοις φωνητηριοις ὄργανοις, στοματι και γλωσση, προς μηνουσιν ὧν ἂν θελη). Wir haben oben zwar nachgewiesen, dass Paulus durch die neu in das religiöse leben eingetretene tatsache des zungensprechens dazu gedrängt wurde, die jüdisch-hellenistische vorstellung von der begeistung umzuformen, insofern er den νοος, das menschliche bewusstsein, in den höheren formen der begeistung festhält. Aber diese verbindung von menschlichem νοος und göttlichem πνευμα tritt durchaus unvermittelt auf und ändert die sonstige anschauung des Paulus von der begeistung nicht. Das πνευμα bleibt eine transcendente kraft auch bei seiner innewohnung im menschen (röm. 8, 11) und setzt, um zu sprechen, mit oder ohne νοος die sprechwerkzeuge des menschlichen σωμα in tätigkeit.

#### 4. Die psychologische erklärungs des zungensprechens.

Auf zwei aussagen des Paulus muss nun jede erklärungs des zungensprechens sich gründen, welche die darstellung des Paulus erklären will. Mit der gewissheit der selbstbeobachtung und der lebenserfahrung behauptet derselbe, dass das zungensprechen die wirkung des neuen lebensgeistes sei, der über die messiasgläubigen ausgegossen worden und in der betätigung ihres ganzen wesens zum unterschiede von den heiden sich ausprägte (cf. 12, 1—3). Der bewusstseinsausdruck auch des Paulus für diese lebensgewissheit war, dass der verheißene geist Gottes, das πνευμα, in den messiasgläubigen rede und handele (cf. z. b. gal.

3, 2—5. 14). Und mit der gleichen gewissheit der selbstbeobachtung und lebenserfahrung behauptet weiter Paulus, dass die betätigung des zungensprechens one beteiligung des bewusstseins, des *vous*, im sprechenden und im hörenden sich vollzogen habe. Der one bewusstsein wirkende geist aber ist der fühlende geist, sei es dass demselben in den niederen zuständen des gefüls das bewusstsein noch nicht aufgegangen, sei es dass ihm in den höchsten erregungen des gefüls das bewusstsein untergegangen ist.

Nun trat mit dem messiasglauben eine völlige umformung nicht allein des denkenden bewusstseins und seiner weltanschauung, nicht allein des sittlichen willens und seiner lebensideale, sondern auch des gemütes und seines gefülslebens ein. Es war doch ein unglückseliges lebensgefühl, welches um die zeit der ersten verkündigung des evangeliums *die* völker durchdrang, denen die frohbotschaft vom erschienenen messias gepredigt wurde. Was im weltleben das gemüt des menschen erfreut und erhebt, war vom weltbeherrschenden Rom vernichtet, und in Rom selbst beim beginnenden cäsarenwansinn untergegangen, das gefül für vaterland, volkstum, bürgerfreiheit. Nur die klage um den verlust dieser güter war geblieben. Dazu schmachtete die eine hälfte der menschheit in den ketten der sklavenhäuser; die andere fülte sich bei dem namen der freiheit zum spielball der herrscherwillkür des Römischen Kaisers und seiner kreaturen erniedrigt, in allen gütern des lebens und im leben selbst der gier der proconsuln, der proprätoren preisgegeben. Und während die eine hälfte im sumpfe der not erstickte, wülte die andere in schlamme der üppigkeit. Nur für die bösen hatte das zeitalter noch lust. Wer sonst nicht versunken war in dem allgemeinen verderben, hatte nur den trost der erkenntnis, welche die schneide des schmerzes oft bis zum selbstmord schärfte, oder den stachel desselben zu gefülloser ataraxie abzustumpfen zwang. Und sünde und schuld war überall; nur keine versönung und nirgends friede. Denn Israel klagte oder rang unter dem gewichte des zornes seines Gottes; den heiden aber war der glaube an göttliche lebensmächte, welche gut und gütig über der welt walten, geschwunden und die festfeier ihrer verehrung beseligte das herz nicht mehr. Dieses wandte sich mit halbem glauben und halbem zweifel geheimen kulturen zu, welche doch oft die

seele mehr ängstigten, als erquickten. Deshalb war der lebenstrieb auf den genuss der wirklichkeit des diesseits gerichtet und schon begann jenes gefül der leere die menschheit zu über-schleichen, welches aufgähnt, wenn das diesseits one jenseits geworden ist. Denn das war das furchtbarste jener furchtbaren wirklichkeit, dass hoffnung nur in dem kleinsten und dem verachteten teile der menschheit, nur in den juden, noch lebte, dass die übrigen völker des Römischen reiches one hoffnung ihr da-sein schleppten.

Da erscholl die predigt vom erschienenen Messias. Der eine, der ware Gott habe — so lautete die predigt unter den heiden — durch eigene tat in dem kreuzestode Christi, seines so-nes, die wegen ihrer sünde unter seinem zorne stehende welt mit sich versönt; er habe seinen eigenen son zur sünde gemacht, damit die menschen eine gerechtigkeit würden in ihm. Rein gewaschen, geheiligt, gerecht erklärt sei nun die sündige menschheit aus gnaden im namen des herrn Jesu und in dem geiste Gottes. Denn seinen eigenen geist habe Gott in seiner gnade und liebe über die sündige welt ausgegossen. Und er habe ihn gespendet als erstling und angelnd der ewigen güter, zu deren erben er die gläubigen berufen habe in genossenschaft mit seinem sone Jesu Christo dem herrn, um im reiche Gottes und des Messias des ewigen lebens und seiner seligkeit one ende zu genießen. Dieses reich Gottes aber werde nun in bälde mit der erscheinung des am kreuze gestorbenen, von Gott auf-erweckten Messias beginnen. Und berufen in dies reich und zu königen in ihm seien von der gnade Gottes grade diejenigen, die in den augen der welt die verachteten seien, die schwachen, die unedlen, die toren, die niedrigen, alle die wie nichts seien in den augen der herrscher dieser welt.

Es war ein unendliches und wonnevolles aufatmen der zertretenen, zermarterten menschheit, wo diese verkündigung des evangeliums erscholl und geglaubt wurde. Ein tiefes gefül beseligenden friedens, ein stolzes gefül gehobener zuversicht, ein reiches gefül erquickender hoffnung zog in die brust der gläubigen ein.

Man muss sich den empfindungsgehalt von stellen, wie 2 kor. 5, 14—21. 1 kor. 6, 11. 12. 2 kor. 1, 20—22. 1 kor. 1, 9. 15, 50—58. 1, 27—29 und dazu von stellen, wie röm. 7, 24. 25. 5, 1—11. 8, 18—39 und anderer, zum bewusstsein und zum

eigenen gefühl bringen, um zu erkennen, wie unter der predigt des evangeliums in den gemüthern der gläubigen das ganze gefühlsleben eine völlige erneuerung erlebte. Aber in einer zeit, wo unendliche not und ewige freude, wo sklavenketten und königshoheit, wo schuld und versöhnung, wo tod und leben und verzweiflung und seligkeit unmittelbar im gemüte sich berührten, da wurden diese neuen religiösen lebensgefühle, die die seele der gläubigen bestürmten, dieses unaufhörliche regen und bewegen des herzens, dieses ewige heben und schwellen der brust zum unwiderstehlichen drange dem rettenden Gotte zu danken, den gnädigen Gott zu preisen, den verheißenden Gott zu erbitten, zu einem drange nach εὐλογεῖν πνεύματι, ψάλλειν πνεύματι, προσευχεσθαι πνεύματι. Und wenn nun diese neuen lebensgefühle vielfach zum bewusstsein und zum wort noch nicht sich herausgearbeitet hatten, so war es natürlich, dass in denen, welche den neuen lebensgeist nur erst im herzen trugen, die gefühle als gefühle sich äußerten, und dass selbst in denen, welche den neuen lebensgeist zum bewusstsein zu gestalten wol fähig, aber tiefer empfindung mächtig waren, in augenblicken überströmenden gefühls doch in wortlosen seufzern der geist zu Gott empordrang (röm. 8, 26. 27). Wunderbar hatte die frohbotschaft die dunkle gewalt der gefühle im herzen der gläubigen geweckt; wie sollte es wunderbar sein, wenn diese gewalt in den lauten des gefühls, in klagen und singen, in stöhnen und seufzen, in jubeln und und jauchzen sich äußerte? Wenn so manche in unserem zeitalter einer „gebildeten frömmigkeit“ nicht sich darin finden können, dass ein Paulus dieses tönen des gefühls als die stimme des gottesgeistes im herzen der gläubigen könne angesehen haben, so verkennen sie den gehalt in der brust, der in diesem tönen des gefühls laut ward, und vergessen das wort, das sie selbst so oft gelesen: gefühl ist alles; name ist schall und rauch, umnebelnd himmelsglut.

Es würde zu weit führen, diese erklärung des zungensprechens in ihrer übereinstimmung mit früheren, in ihrem gegensatze gegen frühere zu rechtfertigen. Nur gegen die neueste erklärung Heinrichs (l. l. p. 376 ff.) möchte verf. in wenig worten sich wenden, weil diese die der seinen grade entgegengesetzte von Bleek noch einmal wieder geltend gemacht hat. Heinrich nimmt seinen ausgangspunkt von den γενη γλωσσων 1 kor. 12, 10 an einer stelle

wo Paulus von der tatsächlichen erscheinung des zungensprechens noch nicht geredet hat und redet. Er beweist nun mit seiner in Hellenischer und Hellenistischer literatur reich belesenen gelehrsamkeit, wie ein Hellene, wenn ein Hellene die worte γενη γλωσσων gesprochen hätte, diese worte würde verstanden haben, als den ausdruck für ungewöhnliche, archaistische oder neugebildete, deshalb dunkle und der erklärung bedürftige wortformen. Aber Heinrici hat vergessen, die tatsache des zungensprechens nach der darstellung des Paulus cap. 14 zur darstellung zu bringen, und hat verabsäumt die frage aufzuwerfen, ob seine auf grund Hellenischer anschauung und Hellenischen sprachgebrauches gewonnene erklärung mit der darstellung des Paulus übereinstimme. Sobald er daher in cap. 14 an diese darstellung des Paulus kommt, versagt seine zu 12, 10 gebildete deutung. Nicht allein verwirft Heinrici die anwendbarkeit der von Paulus gebrauchten beispiele (14, 7—11) zur aufhellung des wesens der zungensprache (l. l. 436), sondern er muss auch, um der stellung, welche Paulus dem vous gegeben hat, einiger maßen gerecht zu werden, das προσευχεσθαι γλωσση doch auf „einen zustand der am höchsten gesteigerten religiösen ergriffenheit“ zurückführen, „in welcher der gläubige in überwältigender empfindung seines heils inne wird“, und muss endlich auch auf die von Philo gegebene theorie der prophetischen begeisterung zurückgehen (cf. oben 405 anm. 3), aus welcher er freilich grade die letzten entscheidenden worte: καταχρηται δε ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὄργανοις, στοματι καὶ γλωττῇ nicht anführt (p. 442).

Dieses schwanken seiner erklärung spricht Heinrici nun grade in den worten aus, mit denen er seine darstellung zusammenfasst (l. l. 391): spricht dem zufolge Paulus von „arten von glossen“ so umfasst er jedwede geisteswirkung, die in freier rede sich ergießt, one prophetie, erkenntnisrede oder weisheitsrede zu sein. Gebraucht er die formel γλωσση λαλεῖν oder γλωσση προσευχεσθαι so handelt es sich um einen *ausruf*, einen *stoßseufzer* (also einen gefülslaut!), der dem unwiderstehlichen und ungeahnten drang des geistes ausdruck verlieh, wogegen die formel λόγους λαλεῖν ἐν γλωσση *vorträge* bezeichnet, deren charakteristisches merkmal die glosse war (also ein artikulirtes, wenn auch wegen seiner ungewöhnlichkeit unverständliches bewusstseinswort!), während γλωσσᾶς λαλεῖν auf reden und gebete deutet, die nur aus

glossen bestanden“ (also aus artikulirten, nur wegen ihrer ungewöhnlichkeit den hörern, mit ausnahme der dolmetscher, unverständlichen worten).

Aber von allem abgesehen, man versuche einmal in cap. 14 da, wo Paulus λαλειν γλωσση gebraucht hat, z. b. 14, 27, die übersetzung durch: einen stoßseufzer ausstoßen, und man wird erkennen, dass diese erklärung undurchführbar ist.

23) Die worte v. 33<sup>b</sup>: ὡς ἐν πασαις κ. τ. λ. bis v. 36 haben in den handschriften eine merkwürdige bezeugung. Denn die latinisirenden codd. DEFG und die lateinischen übersetzungen defg und Ambr. stellen die vv. 34 und 35 an das ende des abschnittes nach v. 40 und verbinden die worte: ὡς ἐν πασαις ταις ἐκκλησιαῖς των ἁγιων (διδασκω)· ἡ ἀφ' ὧμων ὁ λογος του θεου ἐξηλθεν, ἡ εἰς ὕμας μονους κατηντησεν; mit dem vorhergehenden. Es ergänzen nämlich zugleich FG fg (aber nicht Dd) dann syr. hercl., dann vulg. clem. und fu demid harl tol (aber nicht am) nach ἁγιων das wort διδασκω (4, 17) und schließen damit die worte: ὡς ἐν πασαις — ἁγιων zu einem vollständigen satze ab.

Es wird dadurch die gedankensubstanz des abschnittes v. 33<sup>b</sup>: ὡς κ. τ. λ. bis v. 36 aus diesem abschnitte herausgehoben. Und da Paulus unmöglich die worte ὡς ἐν πασαις ταις ἐκκλησιαῖς των ἁγιων (cf. oben p. 403) und also auch nicht worte v. 36 mit 33<sub>a</sub> und dem früheren in unmittelbarem logischem zusammenhange gedacht haben kann — obwol Heinrici dies für möglich hält (l. l. 457—58) — so scheint nur übrig zu bleiben:

1. die worte v. 34. 35 existirten anfänglich für sich und an den rand geschrieben (aber doch nicht von Paulus! — Heinrici l. l. 457) und wurden später unter zusatz der worte: ὡς ἐν πασαις — ἁγιων v. 33<sup>b</sup> und: ἡ ἀφ' ὧμων — κατηντησεν v. 36 in den text gearbeitet, die codd. DEFG defg und Ambr. aber lösten diese zusätze wieder ab, one sie aufzugeben. Oder

2. die worte v. 33<sup>b</sup>—36 existirten von anfang an zusammen, die codd. DEFG defg und Ambr. lösten aber die worte v. 34. 35 aus diesem zusammenhange heraus und stellten sie ans ende. Natürlich würde diese tat der abschreiber und namentlich der alten lateinischen übersetzung darauf hinweisen, dass diese worte auch im bewusstsein anderer und im bewusstsein von gemeinden eine schwebende stellung hatten. Der grund dieser auslösung mag dann die erkenntnis gewesen sein, dass die worte v. 34. 35

schlechterdings nicht in den gedankengang gehören, den Paulus mit v. 33<sup>a</sup> schließt und mit v. 37—40 abschließt.

Zwar hält Heinrici einen inneren gedankenzusammenhang möglich (l. l. 459). Ausgehend davon, dass die frauen von dem mystischen und ekstatischen in der religion besonders angezogen werden, meint er, es liege in der natur der sache, dass in Korinth, der stadt, die vor anderen die orientalischen culte hegte, die frauen in der christengenossenschaft, wenn nicht durch ausüben(?), doch durch bewundern den eifer um die glossenrede gefördert haben, woher der apostel ihrer teilnahme an solchem streben einen damm entgegensetzt. Aber es wird doch unbegreiflich bleiben, dass Paulus der förderung der glossenrede durch bewunderung der glossenredner von seiten der frauen dadurch habe entgegenwirken wollen, dass er den frauen jedes reden in der gemeinde verbot. Doch allerdings meint Heinrici dieses reden der frauen sei als ein reden um belehrung zu denken, durch welches die frauen mit übergehung ihrer ehemänner den propheten mit interessirten fragen sich vordrängend ins wort gefallen seien und mitentflammt von der verzückung des glossenredners ungeduldig darum sich abgemüht haben, dass ihnen die geheimnisse, die er rede, enthüllt wurden. Aber das wörtlein μαθεῖν ist doch zu klein, um diese vorstellungen von dem reden der frauen zu fassen. Und wenn Paulus jene vorstellungen wirklich gehabt hätte, so würde er die frauen angewiesen haben, bei den propheten geduldig auf die διακρινοντες, bei den glossenrednern ruhig auf die διερμηνευοντες zu warten — denen beiden doch die frauen in der gemeinde zuhörten — nicht aber würde er sie auf das haus und die eigenen ehemänner verwiesen haben.

Dieser mangel an innerem zusammenhange bleibt daher bei der merkwürdigen verschiedenheit der äußeren bezeugung immer ein schwerwiegender grund für die unächtheit der worte. Es kommt hinzu, worauf oben hingewiesen ist: die logisch mangelhafte beziehung der worte ὡς — ἀγων auf die worte αἱ γυναῖκες — σιγαῶσαν; die unbestimmtheit des subjectes in ἐπιτρέπεται; die kleinlichkeit des gebotes 35<sup>a</sup> und seine teilweise undurchführbarkeit zur zeit des Paulus; der anscheinende widerspruch des μαθεῖν θελουσιν mit 11, 5; endlich der widerspruch dieses verbotes der rede überhaupt mit der erörterung 11, 2—15, welche den

frauen nur das beten und prophezeien mit entschleiertem kopfe, nicht aber das reden überhaupt in der gemeinde untersagt.

Freilich meint Heinrici, „die worte als glosse aus dem texte zu weisen, wie Semler vorschlug, scheint dadurch verwehrt, dass der grund für eine derartige erweiterung nur in den concreten verhältnissen der gemeinde liegen konnte“ (l. l. 458). Aber es braucht auch nicht geleugnet zu werden, dass die glosse ursprünglich auf die Korinthische gemeinde sich bezog. Und wenn man nun bedenkt, dass Paulus selber seine erörterung cap. 11, 2—15 für nicht entscheidend ausgibt; dass seine anordnung also wahrscheinlich nicht gleich befolgt wurde; dass die frauen noch fortfuren oder fortfaren wollten unverschleierten kopfes in der gemeinde zu beten und zu prophezeien: so lag es allerdings in den concreten verhältnissen der Korinthischen gemeinde, dass endlich den frauen das reden in der gemeinde überhaupt verboten wurde und dass man dies verbot durch einen ausspruch des Paulus zu stützen suchte. Da man aber dies verbot wegen des innern logischen widerspruches nicht mit der ausführung cap. 11, 2—15 verbinden konnte, so blieb cap. 14 der einzig passende ort, wo man ihn an paulinische anordnungen anknüpfen konnte.

Sind die worte eine glosse, so sind sie eine uralte, da sie in verbindung mit cap. 11, 2—15 dem verf. von 1 tim. 2, 11—13 schon werden vorgelegen haben.

## N a c h t r a g

zu 1 kor. 10, 3. 4.

Nach dem gedankenzusammenhange von cap. 10, 1 ff., der scharf heraustritt, sobald one den einschub von v. 4b die vv. 6ff. auf die vv. 3—5 bezogen werden, denkt Paulus das manna und felsenwasser als βρωμα und πομα πνευματικον im gegensatze zum tierfleische und quellwasser als βρωμα und πομα σαρκινον, nach welchen die väter in sinnlicher begierde verlangten (v. 6 cf. num. 11, 4, 34. 35). In diesem sinnlichen begehren nach sinnlicher speise sind die väter als τυποι der Korinther gedacht, insofern auch diese in sinnlicher begierde nach der sinnlichen speise des götzenopferfleisches verlangen tragen (v. 6).

In diesem gedankenzusammenhange könnte Paulus eine beziehung des βρωμα und πομα πνευματικον der wüste auf das herrnmal in folgender weise gedacht haben: wie die väter nach tierfleisch und quellwasser zu sinnlichem genusse eines βρωμα und πομα σαρκινον in sinnlicher begierde verlangten, Gott aber das manna und felsenwasser als βρωμα und πομα πνευματικον ihnen gab: so verlangen auch die Korinther in sinnlicher begierde nach dem φαγειν εδωλοθυτα am dämonen-tische zu sinnlichem genusse, der herr aber spendet ihnen in dem άρτος und ποτηριον κυριου vom herrntische ein βρωμα und πομα πνευματικον.

Brod und wein des herrnmales wären aber in gleichheit mit dem manna und felsenwasser der wüste als ein βρωμα und πομα πνευματικον insofern gedacht, als auch in ihnen eine δυναμις του πνευματος ζωοποιουσα gegeben ist, wenn sie nicht als sinnliche speise, sondern als der für uns gegebene leib und dass für uns vergossene blut Christi genossen werden.

Mitwirkend für diese beziehung des manna und felsenwassers auf brod und wein des herrnmales in der anschauung eines βρωμα und πομα πνευματικον würde dann die erfahrung von der entwürdigung des herrnmales durch die Korinther gewesen sein, die in dem brode und weine nicht den leib des herrn unterschieden (11, 27—29), sondern sinnliche speise für sinnliches bedürfen genossen.

### Berichtigungen.

|      |     |       |    |          |       |                                     |
|------|-----|-------|----|----------|-------|-------------------------------------|
| Pag. | 13  | zeile | 21 | von oben | lies: | fünften decenniums.                 |
| „    | 13  | „     | 7  | „        | „     | der stelle.                         |
| „    | 55  | „     | 13 | „        | „     | 1 kor. 9, 5.                        |
| „    | 118 | „     | 35 | „        | „     | es ist knechtin mit seinen kindern. |
| „    | 120 | „     | 14 | „        | „     | (sein) wollen.                      |
| „    | 131 | „     | 19 | „        | „     | teilnehmen lasse.                   |
| „    | 132 | „     | 1  | „        | „     | den irrwan.                         |
| „    | 296 | „     | 10 | „        | „     | schlussmanung.                      |
| „    | 337 | „     | 3  | „        | „     | kundmachenden heiden.               |
| „    | 395 | „     | 8  | „        | „     | wirst gesprochen haben.             |
| „    | 397 | „     | 28 | „        | „     | unverständlichkeit.                 |

Auf pag. 316 zeile 18, 19 von oben sind die worte: „Doch nicht — oder“ in liegendem drucke zu denken.

Kleinere unrichtigkeiten wird der freundliche leser berichtigen.





BS Holsten, Karl Christian Johann, 1825-1897.  
2651 Das Evangelium des Paulus, dargestellt von  
H6 C. Holsten. Berlin, G. Reimer, 1880-98.  
V.1 2v. port. 24cm.

1. Paul, Saint, Apostle. 2. Bible. N.T.  
Epistles of Paul--Theology. I. Title.

A2730.1

CCSC/mmb

